الدكتور وميض العمري



تمكين الباحث

من الحكم بالنص في الحوادث

التفسير

للطبع والنشر

تمكين الباحث

(من الحكم بالنص في الحوادث)

تمكين الباحث

(من الحكم بالنص في الحوادث)

المؤلف: الدكتور وميض بن رمزي بن صديق العمري

الطبعة الثانية ٢٠٢٢م-١٤٤٣هـ



مكتب التفسير

للطبع والنشر

أربيل- شارع الثلاثيني- قرب منارة المظفرية

+964 750 818 08 65

www.al-tafseer.com

tafseeroffice@yahoo.com

/TafseerOffice

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مكتب التفسير

العمري، وميض بن رمزي بن صديق

تمكين الباحث (من الحكم بالنص في الحوادث) ، الدكتور وميض بن رمزي بن صديق العمري (المؤلف)

٤١٦ ص.

١٧* ٢٤ سم

١-الإسلام.٢- الفكر الإسلامي أ.العنوان. ب.السلسلة

ISBN: 978-9922-679-12-9

رقم الإيداع في المديرية العامةللمكتبات العامة - إقليم كوردستان (٤٤) لسنة٢٠٢٢

تمكين الباحث

(من الحكم بالنص في الحوادث)

الدكتور

وميض بن رمزي بن صديق العمري


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله الذي لا اله إلا هو، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وأزواجه وأصحابه وأتباعه.

قال تعالى ﴿ قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِى ۖ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴾ سبأ: ٥٠.

وبعد ، فإن علم أصول الفقه من أجل العلوم فإنه العمود الذي يقوم عليه القانون الإسلامي. وهو مع معاني النحو الأساس الذي يُـعتمد عليه في تفسير القرآن والسنة واستنباط الأحكام منهما.

ولعل أدق ما في علم الأصول وأشده على الفقيه وأكثره حاجه إلى التهذيب وإعادة النظر هو مباحث القياس والرأي، فإن في مسالك الأصوليين في هذه المباحث من الوعورة والتعقيد ما أقعد الفقيه الراسخ فضلاً عن المبتدئ والمقلد. والذي أراه في سبب ذلك هو أن جوانب متعددة من هذه المباحث هي ما بين تشريع ديني ألبسوه لباس الرأي المحض أو رأي محض ألبسوه لباس التشريع. ثم تفاقم الأمر بتوغل الأصوليين في المباحث الكلامية والجدلية وإقحام نصيب كبير منها في مباحث القياس. ولا ريب أن ما كان كذلك في التلبيس والإختلاط بالمناهج الأجنبية، فانه من المحال ضبطه بما يجعله كثير البركة سهل التناول.

وقد خُدع بعضهم بمزعمة عدم كفاية نصوص القران والسنة للحكم في الحوادث بحجة أن القران الكريم هو ما بين الدفتين فقط، وأن الأحاديث الصحيحة محصورة، وأما الحوادث فهي بزعمهم غير محصورة. فإن هوجم أحدهم بهذه المزعمة فإنه ربما يبادر مدافعاً بأن الشريعة تسع الحوادث لأنها أذنت بالتشريع بالرأي والمصالح المرسلة التي لا تشهد لها النصوص. وينسى هؤلاء أن منزل القرآن هو خالق الكون والحوادث فلا ريب أنه تعالى قد أجرى الكون بما لا تخرج حوادثه في قليل ولا كثير عن أحكام الوحي المنزل.

بل لو أن آراء الناس كلهم من أولهم إلى آخرهم جُمعت لما صارت في السعة مثل القرآن والسنة ولما صار بينهما في ذلك نسبة البتة. وقد قال تبارك وتعالى ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ الإسراء: ٨٨ ، فلا يأتون بمثله في كمال معانيه ولا في سعتها وشمولها ولا بأيٍّ من مضامينه.

وينبغي أن يُعلم بيقين أن شريعة الله تعالى هي الوحي المنزل فقط قرآناً وسنةً، وأما مجال البشر مع الدين فهو الجودة والإتقان في أمرين: الفهم والتنفيذ.

أما فهم الدين ومعرفته ، فإن في فهم المجتهدين مالا إشكال في رجوعه إلى النص ككثير من الظواهر اللفظية وما يطرأ عليها من تغيير كالعام والخاص والأمر والنهي ومعاني الأدوات وغيرها من القضايا الأصولية الخارجة عن موضوع هذا الكتاب.

ولكن منه، أي من فهم الفقهاء للقرآن والسنة، ما قد يتنازع فيه الباحثون، هل تتضمنه النصوص أم أن النصوص لا تتضمنه وليس في الشرع إذن خاص به، ولكن يُدعى أنه مشمول بنصوص تأذن عموماً بالتشريع بالرأي المعتبر فيما لا نص فيه أصلاً، أو فيما لا نص فيه حسب علم المجتهد، وذلك بحسب اختلاف أهل القياس في كفاية أو عدم كفاية النصوص للتشريع؟ وهذا النوع قد ضبطه القائسون المتأخرون بنظام في غاية الوعورة والتعقيد كما أن نظامهم مؤسس على التشريع بالرأي فيما لا تتناوله النصوص حسب مذهبهم، لا بصريح عبارة ولا ظاهرها ولا مفهومها ولا مقتضاها. وبقريب من ذلك قال أصحاب الإستصلاح في المصالح المرسلة. ولذلك فإن الحاجة قائمة إلى ضبط هذا النوع بنظام آخر مؤسس على العمل بالنص وأن الدين عقيدة وشريعة هو الوحي المنزل فقط، وأن فيه الكفاية للحكم في الحوادث. وواضح إن شاء الله تعالى أن الإعراض عن نظام القائسين أو إبطاله لا يعني إبطال الأحكام التي نسبوها إلى القياس وإنما يعني إرجاع الصحيح من تلك الأحكام إلى النصوص.

وأما تنفيذ الدين فمنه الفقه في الوسائل وهو من الجوانب التي أغفلها المسلمون وكان التقصير فيه أحد الأسباب الكبيرة وراء ضعف المسلمين في مواجهة أعدائهم. وستتضح أهمية فقه الوسائل فيما بعد إن شاء الله تعالى، غير أن غرض الكتاب لا يسمح بأكثر من بيان القواعد الأصولية لفقه الوسائل والتمييز بين الحكم الشرعي من جهة ووسائله من جهة أخرى.

والأحكام التي قد يكثر الإشتباه في مصدرها أهو نص أم دليل ثالث وراء القرآن والسنة؟ هذه الأحكام لا يقف مجالها عند القياس ، بل الذي رأيته أنه لا محالة من الكلام عن القياس بالدرجة الأولى، و كذلك الذرائع (أو الوسائل) والإحتياط والمصالح المرسلة وأحكام أخرى بحسب ما يقتضيه نظام الإستدلال إن شاء الله تعالى.

وفي الكتاب سبعة مباحث مرتبة بحسب تسلسل مضامينها. ففي المبحثين الأول والثاني تمهيد لمقاصد الكتاب، فيه تعريفات مهمة ثم بيان مصدر الأدلة الشرعية وأنه الدين المنزل فقط، ثم الكلام عن أحكام العلم والظن والفرق بين العلم الظاهر والظن مع أمثلة فقهية. ثم تأتي ثلاثة مباحث (الثالث إلى الخامس) وفيها مناقشة مفصلة لاحتجاج القائسين لمذهبهم مع بيان حقيقة القياس عند المتأخرين أهو تشريع بالرأي أم لا؟ ثم بيان ما ورد في حكم القياس نصاً من حديث وآثار ومذاهب. ويأتي بعد كل ذلك المبحث السادس وفيه نظام استنباط يرجع إلى النص، تنتظم فيه إن شاء الله تعالى الأحكام الصحيحة التي أسندها القائسون والمستصلحون إلى الرأي الذي لا نص فيه، مع بيان مواضع الرأي في تنفيذ الشريعة أي أحكام الكيفيات والذرائع. ثم المبحث الأخير (السابع) في مسالك الرأي الفاسد.

والقياس بشكله المتعب عند المتأخرين قد نشأ عليه أهل العلم و توارثوه جيلاً بعد جيل، فمن الصعب الدعوة إلى نظام آخر بلا تقديم التفاصيل الكثيرة المسوِّغة، ولولا ذلك لكان من الأولى اختصار المباحث المتوسطة (الثالث إلى الخامس) وزيادة التوسع في المباحث الأخرى.

وقد مرّ هذا الكتاب بمراحل متعددة من الإعداد وتبادل الآراء وإعادة النظر والتنقيح، فإن إعداد نظام غير النظام المشهور ليس بالأمر الهين ولكنه موكول إلى فضل الله تعالى وهو الواسع العليم الكريم الأكرم، فاسأله تعالى بدعاء من خير أدعية طلبة العلم، وهو قوله تعالى ﴿ وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّى مِن لَّدُنكَ سُلْطَـٰنًا نَّصِيرًا ﴾ الإسراء: ٨٠ ، وأرجو منه تبارك وتعالى أن يكون قد مكنّي فيه و أن يجعل هذا الكتاب جهداً خالصاً صالحاً وأن يجعل لي فيه ثواباً واسعاً ولوالديّ وأهلي وسائر من أعانني عليه من الأحباب في الله تعالى.

المؤلف

الدكتور وميض بن رمزي العمري

الموصل . العراق

التنقيح الأخير في شعبان

١٤٤٢ هـ / آذار ٢٠٢١ م

Whatsapp: ٠٠٩٦٤٧٧٢٣٤٢١٦٤٩

wrsalomari@yahoo.com

المبحث الأول

معنى العلم والظن والرأي والعلة والقياس والاستحسان والنص وألفاظ أخرى

العلم

العلم بالشيء قسمان فهو إما إدراك الشيء بحقيقته، وقد يقال لهذا: العلم اليقيني. وإما إدراك للشيء بحقيقة تدل عليه، وفي هذا القسم يدخل العلم الظاهر كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قال ابن سيده: العِلْمُ: نقيض الجَهْل، عَلِمَ عِلْما، وعَلُمَ هُوَ نَفسه. وعلَّمَه العلْمَ وأعْلَمَه إِيَّاه فَتَعَلَّمه. وعَلِمَ الْأَمر وتَعَلَّمهُ: أتقنه. وعَلَمَ الشَّيْء يَعْلِمُهُ ويَعْلُمُه عَلْما: وسمه. وعَلَّمَ نَفسه وأعْلَمَها: وسمها بسيما الحَرْب. وأعْلَمَ الْفرس: علق عَلَيْهَا صُوفًا أَحْمَر أَو أَبيض فِي الحَرْب. وأعْلام الْقَوْم: ساداتهم. ومَعْلَمُ الطَّرِيق: دلَالَته، وَكَذَلِكَ مَعْلمُ الدَّين. ومَعْلَمُ كل شَيْء: مظنته، وَفُلَان مَعْلَمٌ للخير. وَكله رَاجع إِلَى الوسم والعِلْمِ. اهـ باختصار، من (المحكم)

وقال ابن فارس : العين واللام والميم أصل صحيح واحد يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره. من ذلك العلامة. والعلم نقيض الجهل، وقياسه قياس العلم والعلامة، والدليل على أنها من قياس واحد قراءة بعض القراء ﴿ وَإِنَّهُۥ لَعَلَمٌ لِّلسَّاعَةِ ﴾ الزخرف: ٦١ . اهـ باختصار من (معجم مقاييس اللغة).

فمن العلم الذي هو تيقن الشيء بحقيقته قوله تعالى ﴿ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴾ التكاثر: ٥، وكذلك نحو قوله تعـــالى ﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ﴾ المائدة: ٤٩. فالعالم هنا لابد لصاحبه أن يكون متيقناً من مضمونه جازماً به، سواء علمه بمجرد الإيمان والتسليم لأخبار الدين، او علمه من طريق التفكر والإستدلال.

وأما العلم الظاهر فمنه قوله تعالى ﴿ ٱدْعُوهُمْ لِأَبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ﴾ الأحزاب: ٥، فالمطلوب هنا هو العلم الظاهر بحسب البينات والعلامات. وكذلك قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ ﴾ الممتحنة: ١٠، فقوله تعالى ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ ﴾ ، إنما هو حكم بحسب ظاهرالحال وليس تيقناً من حقيقة المعتقد في الباطن ، ومع ذلك فإن القرآن الكريم صريح في تسميته بالعلم، وكذلك الأمر في آية الاحزاب. فالعلم هنا هو إدراك للشيء او تمييز له بوساطة علامة او حقيقة تدل عليه، وقد يحصل خطأ في فهم تلك العلامة او في الإستدلال بها، وقد لا ينفي العالم احتمال حصول مثل هذا الخطأ ولكنه مجرد احتمال مقدر في الذهن من غير حقيقة تدل عليه. ويظهر لي أن من شرط العلم الظاهر كي يكون علماً وليس ظناً هو أن لا يكون الشك بعدم صحته معلوماً او ثابتاً عند العالم بحقيقة تصلح أن تدل عليه، بل لابد أن يكون ذلك الشك منفياً وهذه مرتبة علم اليقين لمن وصلها او يكون الشك موجوداً كمجرد تقدير في الذهن وليس عند المجتهد حقيقة تصلح لاثبات ذلك الشك. قال الإمام أبو بكر الجصاص رحمه الله تعالى: قوله تعالى ﴿ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ ﴾ ، المراد به العلم الظاهر لاحقيقة اليقين لأن ذلك لاسبيل لنا إليه وهو مثل قول إخوة يوسف ﴿ إِنَّ ٱبْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا ﴾ يوسف: ٨١ ، يعنون العلم الظاهر لأنه لم يكن

سرق في الحقيقة، ألا ترى إلى قوله ﴿ وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَـٰفِظِينَ ﴾ يوسف: ٨١ ، وإنما حكموا عليه بالسرقة من جهة الظاهر لما وجدوا الصواع في رحله. وهذا مثل شهادة الشهود الذين ظاهرهم العدالة، قد تعبدنا الله تعالى بالحكم بها من طريق الظاهر وحمل شهادتهما على الصحة وكذلك قبول أخبار الآحاد عن النبي ﷺ من هذا الطريق. اهـ (أحكام القرآن ٣/ ٤٣٧). والفرق بين العلم الظاهر والظن هو أن العلم الظاهر عليه حقيقة تدل عليه وليس لنقيضه حقيقة تدل عليه عند المجتهد، وأما الظن فهو ليس بعلم إما لخلوه من حقيقة تدل عليه وإما لوجود دليل على النقيض من صنف دليل الشيء المظنون وإن كان دونه في الرجحان. وسيتضح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

المهم هنا أن القرآن الكريم صريح في إدخال العلم الظاهر في مسمى العلم، غير أن جملة من الأصوليين وربما أكثرهم يذهبون في تعريف العلم إلى حصره بالعلم اليقيني. وأما العلم الظاهر فهو عندهم ظن غالب وليس بعلم، وقد أدى مذهبهم هذا إلى لبس شديد وتخليط يتعب الباحث. فقد قال ابن حزم رحمه الله تعالى: العلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه. اهـ (الإحكام ٣٤). وقال ابن جزي: العلم هو الجازم المطابق للحق .اهـ (تقريب الوصول ٣٩) ، وقال القاضي عضد الدين: والعلم من هذا القبيل فإنا نعرفه باعتبار الجزم والمطابقة والموجب اهـ ثم قال عضد الدين: وأما القائلون بأنه - أي العلم - يحد فقد ذكروا له حدوداً وأصحها أنه صفة توجب لمحلها تمييزاً لا يحتمل النقيض بوجه. اهـ (شرح منتهى الوصول ١/ ٤٨-٥٤)، وقد يفهم من هذا الكلام، أي عدم احتمال النقيض ولو بوجه من الوجوه، أن النقيض منفي فلا وجود له في حقيقة الأمر. وقد يرى بعضهم أن لهؤلاء الأصوليين شاهداً من قوله تعالى ﴿ نَبِّـُٔونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ الأنعام: ١٤٣، بدعوى أن الله تعالى لما جعل العلم دليلا على الصدق فإن العالم بالشيء صادق إذا أخبر بعلمه. ولما كان الصدق يقتضي مطابقة الخبر لحقيقة الأمر، فقد يفهم من ذلك أن مقتضى الآية الكريمة يجري مجرى رأي الأصوليين أن العلم تيقُن الشيء على ما هو

به أو هو معرفة جازمة صادقة أي مطابقة للحقيقة. وعلى هذا التأويل فإن العلم الظاهر الذي لا يقطع به صاحبه ليس بعلم عندهم وإنما هو ظن غالب. غير أن هذا التأويل ليس بسديد لأنه يقلب مجرى الآية الكريمة، وذلك أن معنى الآية هو: إن كنت صادقاً في مذهبك فإن لك علم تخبرنا به، وليس معنى الآية: إن كان لك علم فأنت صادق في مذهبك. وأنت ترى الفرق بين العبارتين. يوضح الأمر أن الإستناد إلى العلم الظاهر ينقسم إلى صواب وخطأ، والمخطئ ليس بصادق في مذهبه، وآية الأنعام إنما ذكرت من تكلم بصدق في قضايا الحلال والحرام، وأنه لابد أن يوجد على صدقه علم، وأما من تكلم بالخطأ أو غير الصدق فلم تذكره الآية سواء كان مستنداً إلى محض الهوى أو إلى العلم الظاهر. وأصبح واضحاً إن شاء الله تعالى أن آية الأنعام لا تساعد أولئك الأصوليين على مذهبهم. يضاف إلى ذلك أن القرآن الكريم قد صرح في أكثر من موضع بإدخال العلم الظاهر في مُسمى العلم، فمن المحال حمل آية الأنعام على تأويل بعيد مخالف لصريح القرآن.

والقضية ليست مجرد اختلاف اصطلاحي في حقيقة العلم الظاهر أهو علم أم ظن؟ بل القضية أكبر من ذلك، فإن الأصولي الذي ينكر أو يهمل وجود علم غير جازم، فإنه مضطر لا محالة إلى الخلط بين العلم الظاهر والظن، وقد يؤدي ذلك به إلى الإحتجاج بكل ظن غالب ويفضي الأمر إلى ظهور مذاهب وآراء كثيرة لا ترقى البتة إلى مرتبة العلم الظاهر وإنما هي محض ظن معارض بمثله، وسيجد القارئ إن شاء الله تعالى أمثلة متعددة من هذا النمط.

ويوجد رأي آخر لطائفة من الأصوليين والمتكلمين يحتاج إلى نظر، وهو تقسيم العلم إلى قسمين أحدهما ضروري الحصول لا يحتاج إلى طلب لاكتسابه، وذلك كعلم الإنسان بوجوده، والآخر علم مكتسب يُطلب بالأدلة. وقد صرح بهذا التقسيم ابن الحاجب رحمه الله في (منتهى الوصول والأمل ٤-٦)، وسايره عليه شارحوا كتابه (حاشية التفتازاني وغيره على مختصر المنتهى ١/ ٦٤-٦٨). غير أنه تقسيم قديم عند المتكلمين أخذ به

قدماؤهم، أرادوا بذلك أن من اعتقد شيئا من العلوم الكسبية عن طريق التقليد وليس الإستدلال فليس بعالم بذلك الشيء، لان العلم محصور عندهم بالضروري والمطلوب بالأدلة وليس التقليد من هذا ولا ذاك. وبنى المتكلمون على هذا التقسيم قضية المسلم الذي يقلد في العقيدة وفي صفات الله عز وجل وهو جازم بصحة ما أعتقده، أهو عالم بالله تعالى وبالعقيدة أم لا؟ ثم إن قيل إنه غير عالم بذلك لأنه قلد ولم يستدل، فهل يصح إيمانه أم لا يصح؟ وقد توسعنا في الإجابة عن هذه الأسئلة وفي إبطال مذهب المتكلمين وذلك في كتاب (ثمار التنقيح على فقه الأيمان)، فلا حاجة إلى التكرار، ولكن المهم هنا أن يُعرف بأن معتقِدَ الحق عالم به سواء استدل عليه ، أو تلقى المدلول من الدعاة إلى الحق فاعتقده وجزم به. وأما حصر العلم بالضروري والإستدلالي فهو تقسيم فلسفي ليس له أصل في الشرع ولا في اللغة. غير أنه يمكن توجيه العلم الإستدلالي بمعنى أنه ما يمكن الوصول إليه بالإستدلال وإن كان الإستدلال ليس بشرط في حصول العلم.

وربما يشتبه على بعضهم قوله تعالى ﴿ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ﴾ الأنعام: ١٤٨، فقد يفهم بعضهم أن العالم بالشيء يمكنه إخراج ما يدل على علمه وأن حال المقلد ليس كذلك. غير أن هذا التأويل ليس بسديد، فإن صيغة «فِعْل» تكون في الغالب إسماً للذات، كقولك: حِزب وسِرْب وجِلْد وسِبْط وشِبْل وسِلْك وعِرْض . وحتى في ألفاظ مثل: كِبْر وعِلْم وفِكْر، فإنها بمعنى اسم الشيء وليست بمعنى الحدث كما هو معنى المصدر في لفظ التعلم والتكبر والتفكر . وعلى ذلك ، فإن عبارة ﴿ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ﴾ تشمل إخراج المادة العلمية مع حجج صحتها ، وتشمل كذلك إخراج المادة العلمية بمضامينها فقط ، ويمكن إحالة الإحتجاج لأهل الشأن. وأيضاً، فإن كلمة «من علم» نكرة مطلقة تقع على أي نصيب من العلم، سواء كان مضموناً علمياً او استدلالاً على الصحة . وعلى نحو ذلك ، القول في تفسير عبارة: ﴿ أَثَـٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ ﴾ ، في قوله

تعالى ﴿ ٱئۡتُونِي بِكِتَٰبٖ مِّن قَبۡلِ هَٰذَآ أَوۡ أَثَٰرَةٖ مِّنۡ عِلۡمٍ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾ الأحقاف: ٤، أي بقية من علم أو أثـر منه أو رواية.

وأيضاً فإن إخراج ما يدل على العلم ليس مقيداً في الآية بكيفية معينة ولا برتبة معينة، ألا ترى أن العلماء متفقون على أن العلم يكون بالحواس ومع ذلك فان الناس يتفاوتون تفاوتاً كبيراً في الإدراك بالحواس فمنهم من يميز تمييزاً عجيباً بين الأصوات ويعرف صوت هذا من ذاك على الرغم من تشابه الصوتين، ومنهم من يخلط فلا يكاد يميز إلا الشاذ من الأصوات، وهكذا في سائر الحواس كالمشاهدة واللمس والشم. ومثل ذلك يقال في المعاني النظرية فان المجتهد الذكي قد يستطيع إخراج ما يدل على علمه بيسر ومن غير مراجعة كثيرة. وتزداد الحاجة إلى المراجعة حتى ينزل الأمر إلى المقلد، فهذا يخرج العلم الذي يدل على اعتقاده بمراجعة المجتهدين أو بأن يبدأ هو بالإستدلال، وهذا كله لا يقدح في أصل العلم. ولذلك جزم الإمام الغزالي بصحة إيمان المقلد، ثم قال الغزالي رحمه الله تعالى: وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا إلا من سمع منهم دليل الإعتقاد فتلقفه تقليداً كما تلقف نفس الإعتقاد تقليداً، إذ لا فرق في التقليد بين تعليم الدليل أو تعلم المدلول. اهـ من (إحياء علوم الدين ١/ ٩٤) ، وأما سائر أدلة المتكلمين والجواب عنها فيرجع إليها في أواخر باب الإيمان من كتابنا (ثمار التنقيح).

الظن والشك والاعتقاد

أما « الظن » فيستعمل في معنيين:

المعنى الأول: الظن بمعنى الإعتقاد الجازم، ويختلف عن العلم بأن العلم يكون يقينا أو ظاهراً كما ذكرنا ، وأما الإعتقاد الجازم فقسمته إلى إعتقاد صحيح وإلى إعتقاد فاسد، ثم ينقسم الإعتقاد الفاسد إلى أقسام بحسب رتبته، فمن أدنى رتبه أن لا يكون له مستند البتة

وإنما زين لصاحبه فاعتقده. فمن الاعتقاد الصحيح قوله تعالى ﴿ وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾ البقرة: ٤٥ – ٤٦، وقوله تعالى ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ البقرة: ٢٤٩ ، وقوله تعالى ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ ﴿١٩﴾ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾ ﴾ الحاقة: ١٩ – ٢٠. ولذلك اشتهر عن المفسرين تفسير الظن في هذه الآيات بأنه اليقين أو العلم، وهو تفسير صحيح حين يكون الإعتقاد صحيحاً، غير أن لفظ الظن أنسب في هذا السياق لأنه يشعر بعلم تقبله النفس وتتخذه إعتقاداً، وأما العلم واليقين فقد يكون مقبولاً وقد يكون مجحوداً وذلك كالكافر الذي يتيقن من صحة الدين ويعلمه حق العلم ، ولكنه يجحده ولا يتخذه اعتقاداً كما قال تعالى ﴿ فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ ءَايَٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُواْ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١٣﴾ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿١٤﴾ ﴾ النمل: ١٣ – ١٤. وأيضاً فان الظن بمعنى الإعتقاد يشعر بحصول تفكر وتدبر أو استدلال بخلاف العلم، فإنه يستعمل في هذا وفيما يعرف بمجرد الحواس او الفطرة، فإنك تقول في رجل مرئي حاضر: أعلم هذا إنساناً، وأما الظن فقد نقل الإمام القرطبي أن العرب لا تقول في رجل مرئي حاضر: أظن هذا إنساناً (تفسير القرطبي ١/ ٣٧٦). وقلنا إن الظن قد يكون اعتقاداً فاسداً، فقد قال تعالى ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا ﴾ يونس: ٢٤، وقال تعالى ﴿ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْۖ ﴾ الحشر: ٢، فهذا ونحوه اعتقاد فاسد وليس له مستند، ولكنه زُين لأصحابه.

المعنى الثاني: هو الظن بمعنى الشك في الأمر، ويكثر استعماله حين يكون للشك بعض الرجحان بالقياس إلى أمر آخر، ولكن من غير فرق من جهة العربية بين الرجحان الكبير والرجحان القليل. فقول القائل: أظن زيداً نائماً، معناه أنك ترجح نومه من غير أن تعلمه علماً ولا أن تجزم به. ولولا أن الظن هنا يتضمن ترجيح الإحتمال المظنون لما كان من فرق بين قولك: أظن زيداً نائماً وقولك أظن زيداً مستيقظاً. ولذلك قال القرطبي في تفسيره: أصل الظن وقاعدته الشك مع ميل إلى أحد معتقديه. اهـ (١/ ٣٧٦). وقال الفيروزآبادي: الظن التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم. اهـ (القاموس المحيط). وهذا الظن ليس بعلم فقد قال تعالى ﴿ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴾ النساء: ١٥٧، فان المشهور عن المفسرين أن قوله تعالى ﴿ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ﴾، استثناء منقطع أو استثناء من غير الأول أو استثناء من غير الجنس، صرح بذلك أبو جعفر النحاس وأبو البقاء العكبري والقرطبي والنسفي وأبو حيان وغيرهم، وحاصل كلامهم واحد وهو أن العلم والظن بالمعنى الثاني لا تجمعهما فصيلة واحدة وليس بينهما تجانس. ولكن شذ في ذلك ابن عطية من المفسرين فقد ادعى أنه استثناء متصل بضرب من التجوز، نقل ذلك عنه أبو حيان ورد عليه، ويكفي في بيان عدم صحة رأي ابن عطية رحمه الله تعالى أن إتباع الظن مذموم في هذه الآية نفسها وأما العلم فشأنه رفيع في القرآن والسنة فمن المحال أن يكون الظن في موضع ذمه عِلماً أو يكون من معتقدات اليقين كما هي عبارة ابن عطية.

وصفة أخرى للظن بهذا المعنى ، وهي أنه ليس طريقاً إلى الحق أو أن الحق لا يطلب بالظن، فقد قال تبارك وتعـالى ﴿ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ يونس: ٣٦ ، قوله تعالى ﴿ شَيْـًٔا ﴾ نكرة عامة تتناول أدنى شيء فهي تدل على التوكيد، أي أن الحق ولو بأدنى مراتبه وأبعد جوانبه فإن الظن لا يغني منه.

وواضح أن الظن هو حال النفس وليس له وجود في الخارج، وإنما الوجود للأمارات التي أدت إلى الظن إن كانت موجودة، ولذلك لم نرتض تعريف الراغب للظن، قال الراغب رحمه الله تعالى: الظن اسم لما يحصل عن أمارة ومتى قويت أدت إلى العلم ومتى ضعفت لم يتجاوز حد التوهم. اهـ من (المفردات)، ففي تعريفه تسامح لأن أهل الريب قد يظنون من غير إستناد إلى أمارة البتة، وإنما هو مجرد حديث النفس وهواها وقد يحصل ظن بلا أمارة في الخارج لكثير من الناس. وهذا بخلاف العلم فانه وصف لحال النفس بما تحمله من مضامين علمية.

وذكرنا أن الظن بالمعنى الثاني هو شك مع مقدار مبهم من الرجحان، هذا هو الظاهر أو الغالب ولكن ربما يصح أن تقوم قرينة على استعمال الظن لمطلق الشك سواء كان راجحاً أو مرجوحاً، وبذلك تشعر عبارة الراغب المتقدمة إذ جعل أدنى مراتب الظن أن لا يتجاوز حد التوهم، وكذلك فإن الظن الذي هو تردد قد عرفه ابن فارس في معجم المقاييس بأنه شك ولم يقيده بأنه راجح ولا مرجوح وذكر أمثلة يشعر بعضها بمطلق الشك كقولهم: الديْن الظَّـنُون أي الذي لا يدرى أيقضى أم لا؟

ولما كان الظن بالمعنى الثاني ليس بعلم وليس طريقاً إلى الحق، فإنه يجب أن يعرف الأصولي والفقيه كيف يفرق بين الظن من جهة والعلم الظاهر من جهة أخرى. أما العلم الظاهر فتوجد حقيقة تدل عليه وليس لنقيضه حقيقة تدل عليه حسب علم المجتهد، وأما الظن فإن سبب تردد الفكر في معناه هو خلو الشيء المظنون من حقيقة تدل عليه أو وجود دليل على النقيض من صنف دليل الشيء المظنون وإنْ كان دونه في الرجحان. وقد سبق بيان ذلك في تعريف العلم وستأتي أمثلة فقهية توضحه إن شاء الله تعالى. وإنما تابعنا في ذلك الإستعمال القرآني للعلم والظن وما عليه كلام العرب وإن كان مخالفاً لعرف كثير من الأصوليين والفقهاء المتأخرين الذين حصروا العلم باليقيني أو الجازم المطابق وأدرجوا العلم الظاهر في مسمى الظن.

وأما « الشك » فهو مطلق تردد الفكر بين هذا وذاك من غير جزم، فسواء كان التقدير راجحاً في هذا أو ذاك فهو شك في كل منهما، وكذلك إذا كان التقدير مستوياً بين النقيضين. وقد ادعى الراغب في مفرداته أن الشك هو اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وكذلك ذكر النسفي في تفسيره (النساء ١٥٧) أن الشك هو أن لا يترجح أحد الجانبين، ونقل أبو حيان نحوه عن الزمخشري. ويبدو والله تعالى أعلم أن هؤلاء فسروا الشك باصطلاح طارئ عند أهل العلم، وأما في اللغة فلم نجد في شواهد العربية ما يساعد على هذا الإصطلاح، وقال أبو حيان رحمه الله تعالى: العرب تطلق الشك على ما لم يقع فيه القطع واليقين فيدخل فيه كلما يتردد فيه إما على السواء بلا ترجيح أو بترجيح أحد الطرفين. اهـ.(البحر المحيط/ النساء ١٥٧). ونقل الإمام الشوكاني عن الإمام النووي أنه قال: تفسير الشك بمستوي الطرفين إنما هو اصطلاح طارئ للأصوليين. وأما في اللغة فالتردد بين وجود الشيء وعدمه كله يسمى شكاً سواء المستوي والراجح والمرجوح.اهـ من (نيل الأوطار ٣/ ١٣١).

وأما « الإعتقاد » فهو عقد القلب أو الفكر على أمر، ومن اعتقد شيئاً جزم به، فإن أصاب فهو اعتقاد صحيح وإن أخطأ فهو اعتقاد فاسد. ولكن يبدو مما نقلناه من كلام القرطبي والفيروزآبادي في تعريف الظن أن «الاعتقاد» عندهما قد يكون غير جازم، غير أن هذا موضع خلاف كما نقل الشوكاني في (إرشاد الفحول ٥). وإذا صرفنا النظر عن الإصطلاحات الحادثة، فإن الأقرب من جهة اللغة أن اعتقاد الشيء يتضمن الجزم به، لأنه من العقد، وفيه معنى الشد والربط وهو نقيض الحل، ويقال: عقد العهد واليمين أي أكدهما، وعقد قلبه على الشيء لزمه، وعقدة النكاح والبيع أي وجوبها، نقل هذه الأمثلة ابن سيده رحمه الله تعالى في (المحكم).

الرأي

« **الرأي** » في العربية يدل على نظر بعين أو تقدير بفكر، والمهم هنا هو التفكر. وقد يؤدي التقدير بالفكر إلى الإبصار وقد لا يؤدي إليه وذلك بحسب مقدمات الرأي وأسبابه، أهي براهين وبصيرة منيرة أم هي مقدمات واهية كالإستدلالات الفاسدة والأدلة الضعيفة والظنون والأهواء؟ ولذلك فإن « الرأي » يستعمل في الصحيح المحمود من الأفكار وفي الباطل منها.

فمن الرأي الصحيح الجاري مجرى العلم والإعتقاد الصحيح، قوله تعالى ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ ﴾ سبأ: ٦، فهذا لا يعني أنهم اختاروا الحق بمجرد الذوق وأن هواهم فيه، ولكنهم اختاروه عن نظر وبراهين وعلم وبذلك رأوه حقاً. وقريب من ذلك يقال في قوله تعالى ﴿ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ ﴾ البقرة: ١٢٨، وقوله تعالى ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ النساء: ١٠٥.

وقال ابن فارس رحمه الله تعالى: رأى أصل يدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة . فالرأي ما يراه الإنسان في الأمر وجمعه الآراء. اهـ من (معجم المقاييس)، وعبارة ابن فارس فيها تسامح لأنها تتناول النظر الصحيح المؤدي إلى الإبصار دون النظر الفاسد المانع من الإبصار، علماً أن اللفظ يستعمل في العربية في هذا وذاك ولذلك قلنا إنه تقدير بفكر ولم نقل إنه إبصار ببصيرة.

فمن الرأي الفاسد المانع من الإبصار رأي أهل الضلالة، كما حكاه الله تعالى في قوله ﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦٓ إِنَّا لَنَرَىٰكَ فِى سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ الأعراف: ٦٦، وقوله تعالى ﴿ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا ﴾ فاطر: ٨ .

الرأي في عرف السلف: تقدم أن الرأي في اللغة أنواع، وذلك بحسب ما يستند إليه الرأي من حقائق أو أوهام. وكذلك الرأي في عرف السلف لا يخرج عما هو عليه في اللغة، منه المقبول ومنه المردود، ولكن قد يخطأ من يحمل الرأي على نوع واحد ثم يطلق القول بمدحه أو ذمه بحسب مذهبه في ذلك النوع .

ويمكن إن شاء الله تعالى ذكر بضعة أنواع يوجد في كلام السلف ما يدل على تفسير الرأي به :

١- الرأي الواقع على النظر والإعتقاد الصحيح:

قال تعالى ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴾ سبأ: ٦ ، فليس المقصود من الآية الكريمة أنهم عرفوا الحق بمجرد الذوق ولأن الحق وافق هواهم، ولكنهم عرفوه بالبراهين والبصيرة. ولذلك فإن السلف من الصحابة والتابعين فيما نعلم لم يتكلفوا القول بأن الرأي هنا بمعنى العلم، لم يتكلفوا ذلك لأن إيقاع الرأي على النظر الصحيح أمر شائع لا إشكال فيه ولا يحتاج إلى إيضاح. ولكن العلماء اختلفوا بعد ذلك وظهر من يطلق القول بذم الرأي ويبالغ في ذمه، ومن هنا نجد المفسرين المتأخرين كالإمام القرطبي وغيره يحتاجون إلى القول بأن الرأي هنا بمعنى العلم، وكأن إيقاع الرأي على النظر الصحيح خارج عن القاعدة أو أن أمر الرأي صار مشتبهاً يحتاج إلى بيان بعد أن كان بيناً لا إشكال فيه، والله تعالى أعلم.

وكذلك قوله تعالى ﴿ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ ﴾ البقرة: ١٢٨، فلا ريب أن الرؤية هنا ليست نتيجة فكر مجرد ولكنها نتيجة الإطلاع على الوحي المنزل وقبول براهين الشريعة التي تفصل المناسك. والدعاء في هذه الآية الكريمة هو لإبراهيم وإسماعيل عليهما السلام ومن المحال أن يكون دعاءً بأن يعرف الفكر المجرد المناسك من غير اطلاع على الوحي المنزل.

٢- الرأي بمعنى الحكم الفقهي حين لا يقطع المجتهد بالصواب:

وهذا كثير في كلام السلف ولكن يغفل عنه من يسرف في ذم الرأي!! يوضح الأمر أن الرأي هنا هو نظر الفكر في الأدلة الشرعية لاستخراج الأحكام منها، وفيها الأدلة المتشابهة التي يجتهد الفقهاء لمعرفة الطريق إلى إحكام معانيها ورفع تأثير التشابه في عباراتها، ولكن المجتهد في كثير من الأحيان لا يقطع بالصواب في ذلك، فقد يحتج بظاهر عبارة وهي مصروفة عن ظاهرها أو يصرف ظاهر نص بدليل ضعيف في حقيقة الأمر، او تستتر عنه بعض المضامين، كأن يغفل المجتهد عن قضايا من دقائق الأصول والبلاغة والنحو وقد يخطأ في تصحيح حديث ضعيف أو تضعيف حديث صحيح. وهذا كله كثير في فتاوى العلماء واجتهادهم، ولولا كثرته لما كثر الإختلاف في أقاويلهم في الفقه، وذلك أن الحق واحد في موضع الخلاف وسائر الأقاويل خطأ، وقد توسعنا في بيان ذلك في كتاب (المنهج الفريد).

المهم هنا أن المجتهد إذا استند إلى العلم الظاهر فلم يقطع بالصواب، فإنه لا يصح أن يصف اجتهاده بأنه حكم الله تعالى أو حكم الإسلام، ولكن يقول: أرى هذا وأحكم بهذا وهذا اجتهادي وشبهها من العبارات، وذلك لأجل أن لا يقول على الله تعالى ما ليس بحق ولأجل أن لا تُحسب أخطاء المجتهدين على الإسلام. وقد نقل الإمام ابن القيم أن الإمام مالك بن أنس قال: لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحداً أقتدي به يقول في شيء: هذا حلال وهذا حرام وما كانوا يجترئون على ذلك وإنما كانوا يقولون: نكره كذا ونرى هذا حسناً فينبغي هذا ولا نرى هذا. اهـ من(أعلام الموقعين ١/ ٣٩).

يوضح الأمر حديث بريدة الاسلمي ﵁ قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميراً على جيش أو سرية، أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله وبمن معه من المسلمين خيراً، ثم قال « وإن حاصرت أهل حصن فأرادوك على أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم

الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا » رواه عبد الرزاق والترمذي وابن ماجه في سياق حديث طويل، وإسناده صحيح عند كل منهم، وقد روى الحديث الإمام مسلم أيضاً (٣/ ١٣٥٦-١٣٥٧)، وإنما عدلنا عن رواية مسلم لأن عبد الرحمن ابن مهدي في إسنادها قال في آخر روايته « هذا أو نحوه »، فلعله شك في الألفاظ ولكنه روى الحديث مطمئناً إلى المعنى. ولا يشك مسلم أن النبي ﷺ لم يأمر قط بتحكيم أهواء البشر في الناس ، غير أن للحديث مجالين في غاية الأهمية ، **المجال الأول**: هو سبب ورود الحديث ، أي الإجتهاد في الضرورات بتحكيم الحكمة الإنسانية المكتسبة عند تعذر معرفة الحكم الشرعي في ظرف معين ، وبضوابط وشروط من جنس ضوابط الإضطرار، وبضوابط الإحتياط أيضاً. فلا تُسفك الدماء بالرأي ولا تُستباح الحرمات، وكذلك لا تُستباح الأموال بالرأي إلا إذا حصل التراضي. ويمكن القول كرأي للمناقشة أنه لا يُستباح شيء عند غياب النص إلا أذا تيسرت استعادته سالماً عند الوصول إلى حكم شرعي. وواضح أنه لا يُصار إلى هذه الضرورة عند إمكان التشاور والبحث سعياً إلى الوصول إلى نص. ونقل ابن تيمية عن الإمام أحمد في رواية الميموني أنه قال: سألت الشافعي عن القياس فقال: عند الضرورة، وأعجبه ذلك. اهـ من (المسودة ٣٦٧).ومثل ذلك عدم القدرة على تطبيق حكم الشرع بسبب الموانع ، فقد تقرر في القواعد المبنية على نصوص الشرع أن غير المستطاع كالمعدوم من جهة عدم التكليف به إلا بعد بناء الإستطاعة . **المجال الثاني**: يتضمنه عموم المعنى ، فبعد بذل الجهد لمعرفة حكم الله تعالى في الأمور الإجتهادية ، فإن الحكم يُنسب في كثير من الأحيان إلى رأي المجتهد وليس إلى الإسلام ، وذلك من أجل أن لا تحسب الأخطاء على الإسلام ، لأن المجتهد معرض للخطأ في معرفة الحكم الشرعي . وعلى تقدير أن المجتهد أصاب في معرفة الحكم الشرعي ، فإنه قد يخطئ في المطابقة بين الحكم والموضع المحكوم فيه . ولذلك فإنه لا يجوز له أن ينسب حكماً إلى الإسلام من غير أن يقطع بالصواب في الحكم ومحله ، وينفي جميع احتمالات الخطأ . فالمهم هنا أن المجتهد إذا لم يقطع بالصواب في اجتهاده ، لم ينسبه

إلـى الإسـلام ، ولكن يقـول: إنه رأي أو اجتهاد أو اسـتحسـان أو ينبغي هـذا ولا ينبغي هـذا وآمر بهذا وأنهى عن هـذا ، أو نحو ذلك مما يـدل على المقصود ، وهو أن الأمر أمر المجتهد ، حتى وإنْ كان المجتهد في موضع يُطاع به كما هو الحال في هذا الحديث . وهذه المضامين كلها ينبه إليها نحو قوله تعـــالى ﴿ وَلَا تَـقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ﴾ النساء: ١٧١، أي ما لا مجال للخطأ فيه .

ومن لا يعرف ذلك فانه قد يسارع باتهام الفقهاء، لأنه يتوهم أن قول الفقيه بالرأي معناه أن يتبع الرأي المجرد من غير دليل من الكتاب والسنة في القضية التي يفتي بها. وبهذا الوهم نُسب إلى جماعة من الصحابة والتابعين وغيرهم إتباع الرأي المجرد في الفقه، وبهذا الوهم أيضاً ذكرت طائفة من المتأخرين كلاماً يشعر أن القياس عندهم هو دليل ثالث سوى القرآن والسنة، وليس هو مجرد فهم المجتهد لنوع خاص من أدلة الكتاب والسنة. والصحيح إن الرأي عند السلف في القضايا الشرعية ليس تقديراً فكرياً مجرداً، بل من المحال أن يقع فقهاء السلف في مثل هذا الباطل، وإنما الرأي هنا هو نظر الفكر في الأدلة الشرعية لأجل فهمها والعمل بها، وقد يوصف الحكم الفقهي بأنه رأي لأن المجتهد أخذ بالعلم الظاهر ولم يقطع بالإصابة.

ومن أهل العلم من جعل اجتهاد الرأي مقابلاً للعمل بالكتاب والسنة، ولعله يُراد بالكتاب والسنة هنا النصوص المحكمة التي لا تشابه فيها بحيث أن استخراج الأحكام منها لا يحتاج إلى إجهاد الفكر والرأي، ويقابل ذلك والله تعالى أعلم اجتهاد الرأي وهو إجهاد الفكر في الأدلة المتشابهة والقضايا المشكلة. وقد وردت آثار في هذه المقابلة، فعن الشعبي قال: لما بعث عمر شريحاً على قضاء الكوفة قال له: «وما لم يتبين لك فيه السنة فاجتهد رأيك». وعن ابن مسعود نحوه. وعن ابن عباس إذا سئل عن شيء، فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر ولا عن عمر اجتهد رأيه. روى هذه الآثار ابن عبد البر في (جامع بيان العلم ٢/ ٧١-٧٢).

وبعد معرفة هذا المعنى للرأي والمعنى الذي سبقه فليس بغريب أن نجد آثاراً كثيرة عن السلف في العمل بالرأي أو تسويغه أو مدحه.

فعن مسروق قال: سألت أُبي بن كعب عن شيء فقال : أكان هذا؟ قلت : لا، قال : فإذا كان اجتهدنا لك رأينا. وعن الزهري قال: نعم وزير العلم الرأي الحسن. وعن عبيدة قال قال علي: اجتمع رأيي ورأي عمر على عتق أمهات الأولاد ثم رأيت بعد أن أرقهن، فقلت له: إن رأيك ورأي عمر في الجماعة أحب إلي من رأيك وحدك في الفرقة. روى هذه الآثار ابن عبد البر رحمه الله، وقال: وروينا عن ابن عباس أنه أرسل إلى زيد بن ثابت: أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال زيد: إنما أقول برأيي وتقول برأيك. وعن ابن مسعود أنه قال في غير ما مسألة: أقول فيها برأيي. اهـ من (جامع بيان العلم ٢/ ٧١-٧٤). وذكر عن عمر ﷺ أنه لما كتب الكاتب بين يديه حكماً حكم به فقال: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فقال: لا تقل هكذا، ولكن قل: هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب. نقله ابن القيم في (أعلام الموقعين ١/ ٣٩). وعن عمر أيضا قال : إني كنت قضيت في الجد قضاءً فإن شئتم أن تأخذوا به فافعلوا، فقال عثمان: إن نتبع رأيك فإن رأيك رشد، وإن نتبع رأي الشيخ قبلك فنعم ذو الرأي كان. رواه عبد الرزاق في (المصنف ١٠/ ٢٦٣-٢٦٤)، وروى آثاراً أخرى في استعمال الرأي في نحو هذه القضايا.

وربما يقطع الفقيه بالحكم الشرعي غير أن محل الحكم قد يعتمد على بينات ظاهرة غير قطعيه، وذلك كالقاضي الذي يقضي على رجل بحكم وهو يقطع بصحة الحكم الشرعي غير أن البينة التي أقيمت على الرجل إنما هي شهادة أو قرائن وقد يظهر فيما بعد ما يقدح فيها. وهنا أيضاً قد يطلق لفظ « الرأي » على القضاء بالبينة الظاهرة وإنْ كان أصل الحكم الشرعي معلوماً عند القاضي على وجه القطع واليقين. وقد جاء ذلك في رواية لحديث مشهور فعن أم سلمة ﷺ قالت قال رسول الله ﷺ « إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه. فمن قطعت له من حق

أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار » رواه البخاري ومسلم وأبو داود. وفي رواية عن أم سلمة عن النبي ﷺ قال « إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل عليّ فيه » رواه أبو داود (٣/ ٣٠٠)، وحسَّنه شعيب الأرنؤوط، وضعفه الألباني، وذكر الحافظ ابن حجر هذه الرواية في (الفتح ١٣/ ١٤٧)، وسكت عنها، وفي إسنادها أسامة وهو أسامة ابن زيد الليثي وفيه اختلاف فقد وثقه ابن معين والعجلي وضعفه يحيى بن سعيد واحمد والنسائي وله ترجمة عند النسائي في (الضعفاء) وفي تهذيب ابن حجر. وعلى أي حال، فإن رواية أبي داود هذه تؤيد إمكان تسمية الحكم القضائي بالرأي إذا كانت البينة القضائية غير قطعية. يوضح ذلك أن كون البينة صادقة في حقيقة الأمر أم لا ليس وحياً منزلاً، ولكن يجب اتباع البينة بعد النظر فيها وتقدير عدالتها في الظاهر وعدم وجود ما يقدح فيها بعد البحث. وكذلك الأمر في تفسير العبارات المتشابهة في القرآن والسنة فإن حمل العبارة على وجه دون آخر قد يكون علماً ظاهراً عند المجتهد وليس بالأمر اليقيني عنده. وهذا هو حقيقة الرأي في هذا الموضع.

ولذلك فإنه إذا وُصف بعض الأئمة بأنهم أصحاب رأي، فإن الوصف قد يكون مدحاً لهم بصرف النظر عن مراد الواصف، لأن أولئك الأئمة أصحاب عقول حية تنظر في الأدلة المتشابهة والقضايا المشكلة بفكر رحب يجول بين أنواع من الوجوه في التأويل والحكم، أو لأنهم بقوة رأيهم يبصرون في أدلة الشرع والقضايا المشكلة ما لا يبصره غيرهم، وذلك أن ضعيف الرأي إذا نظر في دليل متشابه أو قضية مشكلة فإنه يرى وجهاً واحداً قد يكون ضعيفاً وأما الوجوه الأخرى فلا تخطر في باله. وأضر من ذلك أن يجتمع ضعف الرأي مع قلة الصبر فمن اجتمع فيه ذلك فإنه أسرع من غيره في المجازفة واتهام الآخرين والقدح فيهم لأنهم يتبعون في اعتقاده ما لا يجد له وجهاً في أدلة الشرع، ومع ذلك فإن ضعيف الرأي قد لا يشعر بمصيبته ومصيبة الناس فيه!

يضاف إلى ذلك أن الإمام قد يُنْسب إلى الرأي لورعه حيث يكون كثير الإتهام لنفسه فلا يَنسِب اجتهاده إلى الإسلام خشية أن يكون قد أخطأ فيه، ولكنه يقول إنه رأيه واجتهاده ونحو ذلك، وهذا بخلاف ضعيف الرأي فإنه قد يستسهل أن يقول: الشرع كذا والسنة كذا وحكم الله تعالى كذا، وهو لا يشعر أنه أخطأ في كثير مما قاله!!

٣- الرأي بمعنى النظر فيما مجاله الرأي من الوسائل والكيفيات:

وذلك أن الحكم الشرعي أمر وكيفية اقامته أمر آخر، وهذه الكيفية تعتمد على الرأي الحسن الذي يخدم الشريعة ولا يخالفها. فإذا قال تعالى ﴿ **وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ** ﴾ الأنفال: ٦٠، فإن تقدير ما يدخل في عموم « ما » في كل زمان ومكان موكول إلى الرأي والإجتهاد فيه. وأمثلة هذا النوع كثيرة جداً لأنه يجب على الدوام إعمال الفكر في كيفية إقامة الأحكام الشرعية وتسخير الدنيا للدين.

٤- الرأي بمعنى الاعتماد على الفكر المجرد في إثبات أحكام الدين:

الرأي هنا هو تفكير مجرد من الأدلة الشرعية ومن الأساليب العلمية في الإستدلال، ولكن المفكر يحمل الشريعة قسراً على ما يراه هو. ولا يستطيع هذا المفكر أن يقيم دليلاَ مستقيماً على صحة رأيه ولكنه يتكل على أوهام أو ظنون محضة لا قيمة لها في تفسير الكتاب والسنة. وقد يتكل هذا المفكر على عبارات مزخرفة كجوهر الدين وروح الشريعة والمصلحة وشبه ذلك. فإذا كانت هذه العبارات مزاعم بلا دليل فلا قيمة لها، وذلك لأن ما يسمى بروح الشريعة وجوهر الدين في قضية معينة يجب أن يكون موجوداً في دليل شرعي يتناول تلك القضية أو يكون موجوداً في دليل شرعي ثبت شرعاً تأثيره في تلك القضية. ومن المحال أن يكون جوهر الدين على حد قولهم أمراً يفتعله فكر المفكر ولا يمكن إقامة الدليل عليه، وإلا فان الله تعالى قال ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم

﴿مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ وَلَوۡلَا كَلِمَةُ ٱلۡفَصۡلِ لَقُضِيَ بَيۡنَهُمۡۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ الشورى: ٢١ .

وواضح أن الرأي بهذا المعنى باطل لا يحل الأخذ به ولا اتباعه، ولذلك جاءت آثار كثيرة عن السلف في ذم الرأي وفيه أيضاً رواية لحديث مشهور.

فعن عبد الله بن عمرو قال سمعت النبي ﷺ يقول « إن الله لا ينزع العلم بعد أن اعطاهموه إنتزاعاً ولكن ينزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جُهَّال يُستفتون فيفتون برأيهم فيُضلون ويضلون » رواه البخاري من طريق سعيد بن تليد وهو سعيد بن عيسى بن تليد، وفي رواية أخرى لهذا الحديث قال النبي ﷺ « ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يُبق عالماً اتخذ الناس رُءُوسًا جُهَّالًا فسُئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا » رواه البخاري ومسلم، وهذه رواية الأكثر كما ذكر الحافظ ابن حجر في (فتح الباري ١٣/ ٢٤١-٢٤٣).

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا. وعن ابن مسعود قال: ليس عام إلا الذي بعده شر منه، ولا أقول عام أمطر من عام ولا عام أخصب من عام ولا أمير خير من أمير، ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فيهدم الإسلام ويثلم. وعن عروة بن الزبير قال : لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى أدرك فيهم المولدون أبناء سبايا الأمم، فأخذوا فيهم بالرأي فأضلوا بني إسرائيل. وعن الشافعي قال: مثل الذي ينظر في الرأي ثم يتوب منه مثل المجنون الذي عولج حتى برئ. وعن الإمام احمد قال: لا يكاد نرى أحداً نظر في هذا الرأي إلا وفي قلبه دغل. روى هذه الآثار ابن عبد البر في (جامع بيان العلم ٢/ ١٦٤-١٧٠).

فهذه الآثار في ذم الرأي ليست عامة في الرأي لأن جملة عظيمة من الآيات والأحاديث تحتاج إلى إجهاد الرأي في تفسيرها وهو رأي محمود لا ينكره من يعرف معنى الرأي في اللغة وعرف الشريعة، وإنما يُحمل ذم الرأي على الرأي المجرد كما ذكرناه قبل قليل.

غير إن النوعين الثاني والثالث من الرأي فيهما مواضع دقيقة كثيرة لا يفهمها من كان ضعيف النظر من ثقات المحدثين وغيرهم فيظن أنها من الرأي المجرد المذموم، ولذلك تكلم بعض السلف في أبي حنيفة رحمه الله تعالى بحجة أنه صاحب رأي!! والصواب أن أبا حنيفة أبصرَ في الدليل الشرعي حسب اجتهاده ما لم يبصره غيره، وكان رأي أبي حنيفة في بعض ما أنكروه عليه أقرب إلى الكتاب والسنة من رأي المنكرين عليه. ولا نريد أن نخوض في آثار النزاع بين أصحاب الحديث وأصحاب الرأي ولكن نكتفي بهذا القدر ليعرف القارئ أنواع الرأي فلا يغتر بظاهر الآثار العامة في ذم الرأي أو مدحه.

٥- الرأي بمعنى القياس والاستحسان :

وهذا كثير في عرف المتأخرين من أهل القياس ولذلك اشتهر عنهم إثبات القياس والإحتجاج له بحديث القضاء باجتهاد الرأي وهو حديث يُروى عن معاذ عن النبي ﷺ، وسيأتي الكلام مفصلاً عنه وعن إسناده إن شاء الله تعالى. غير أن الرأي بهذا المعنى يرجع إلى بعض الأنواع التي ذكرناها قبل قليل وذلك بحسب نوع القياس وقوة دليله ومقدار ركون المجتهد إلى صحته، وتقع جملة منه في النوع الثاني من الرأي.

العلة والتعليل

العلة في العربية الأمر يتخذ سبباً إلى أمر آخر أو واسطة إليه أو حجة له. وربما يغلب في الإستعمال أن تكون الثقة بصحة السبب أو الحجة ضعيفة غير متينة أو تشهد أمارة أنه سبب مفتعل، كما يقال فيمن دُعي إلى أمر فاعتذر إنه تعلل بكثرة شغله أو اعتل به. وقريب من ذلك استعمال لفظ العلة في مواضع الضعف كالمرض.

قال ابن سيده رحمه الله تعالى: تعلل بالأمر وأعتل تشاغل. وعلَّله بِطَعَام وَحَدِيث وَنَحْوهمَا: شغله بهما، وعَلَّلتِ الْمَرْأَة صبيها بِشَيْء من المرق وَنَحْوه ليجزأ به عن اللبن. والتَّعِلَّة، والعُلالة: مَا يُتعَلَّل بِهِ. وتعللت بالمرأة : لهوت بها. والعلة المرض، عَلَّ يعِلّ واعتل وأعله الله ورجل عليل. وحروف العلة والإعتلال: الألف والياء والواو سميت بذلك للينها وموتها. والعلة ايضاً الحدث يَشغل صاحبه عن وجهه، وفي المثل : لا تعدم خرقاء علة، يقال هذا لكل معتذر وهو يقدر، وقد اعتل الرجل. وهذا علة لهذا أي سبب. اهـ من (المحكم والمحيط الأعظم). ولابن فارس كلام قيم في تعريف العلة لغةً، يرجع إليه في معجم المقاييس.

وفي حديث عائشة ﵂ في الحج قالت: يا رسول الله أيرجع الناس بأجرين وأرجع بأجر؟ فأمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن ينطلق بها إلى التنعيم، قالـت: فأردفني خلفه على جمل له، قالت: فجعلت أرفع خماري أحسره عن عنقي فيضرب رجلي بعلة الراحلة، قلت له: وهل ترى من أحد؟ رواه مسلم، التنعيم موضع قريب من مكة، والمعنى أنه يضرب رجل أخته عائشة عامداً لها، ولكن في صورة من يضرب الراحلة حين تكشف خمارها غيرة عليها. فالعلة هنا ليست هي الحكمة ولا الباعث على الحكم ولا العلامة عليه ولكنها الراحلة اتخذها عبد الرحمن واسطة مفتعلة إلى ضرب أخته. فلو كانت لغة عائشة كاصطلاح الأصوليين في أن العلة هي مناط الحكم أو الباعث عليه أو الوصف المعرف له، لو كان الأمر كذلك لقالت عائشة ﵂ : فيضرب رجلي بعلة رفع الخمار أو بعلة ظنه وجود أجانب أو نحو ذلك مما يتضمن المعنى الذي يقتضي الحكم الفقهي.

هذا هو معنى العلة في اللغة وأراه بعيداً عن الإيجاب والتحقيق فهو بعيد من جهة اللغة عن المعاني التي تثبت بها الأحكام.

وأما في اصطلاح الأصوليين، فإنهم استعاروا لفظ العلة وأوقعوه على المعنى الذي يثبت به الحكم الشرعي سواء كان الحكم فرضاً أو ندباً أو تحريماً أو كراهةً أو إباحة. وذلك كقول بعضهم: إن علة قطع اليد هي السرقة بشروطها المعروفة فإذا وجدت هذه السرقة

ثبت حكم القطع، وقول الآخر: إن علة الرجم هي الزنا مع الإحصان أو الزنا بشرط الإحصان. ويقول آخر: إن علة الحج عن الوالد الميت أو العاجز هي أنه ديْن لله تعالى تصح فيه النيابة، فكل دين تصح فيه النيابة يمكن أن يقضيه الأولاد. ويقول آخر: إن الوضوء من البول والغائط الخارجين من السبيلين علته أن نجاسة خرجت من الجسد، يريد هذا المعلل أنها علة عامة يثبت بها الحكم حيثما وجدت، فكل نجاسة تخرج من الجسد فإنها توجب الوضوء عنده بصرف النظر عن موضع الخروج بل وبصرف النظر عن نوع النجاسة حسب مذهبه فسواء كان الخارج قيئاً أو دماً أو قيحاً فانه يوجب الوضوء عنده كالبول.

قال الإمام الغزالي: وفي لسان الفقهاء قد يعبر به (أي العلة) عن العارض الموجب لحدوث الحكم وقد يعبر به عن البواعث والصوارف وهي المصالح وقد يعبر به عن العلامات المظهرة للحكم. اهـ من (شفاء الغليل ٥٥٠). وقال ابن قدامة: ونعني بالعلة مناط الحكم وسميت علة لأنها غيرت حال المحل أخذاً من علة المريض لأنها اقتضت تغيير حاله. اهـ من (روضة الناظر ١٤٦). ومناط الحكم هو المعنى الذي نيط به الحكم أي عُلق وأُلصق به.

القياس

قياس الشيء على الشيء هو في اللغة تقدير الشيء بمقارنته بشيء آخر. قال الزمخشري رحمه الله تعالى: قاسه به وعليه وإليه قيساً وقياساً واقتاسه. ورجل قيَّاس، وهو مقيس عليه. وقاسه بالمقياس والمقاييس الصحيحة، وقايست بين الشيئين. وقبح الله قوماً يسودونك ويقايسون برأيك. وهذه مسألة لا تنقاس وقاس الطبيب الشجة بالمقياس، بالمحراف: قدر غورها به. وبينهما قيس رمح وقيس إصبع. وجارية تميس ميساً وتخطو قيساً: تأتي بخطاها مستوية. وفلان يأتي بها يأتي قيساً. وقايسه إلى كذا : سابقه .اهـ مع اختصار من (أساس البلاغة).

وأما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين فالقياس يقع بأقل تقدير على ثلاثة من المعاني المتباينة:

١- القياس في عرف عامة الأصوليين المتأخرين :

هو تعدية حكم قضية فيها نص تسمى بالأصل إلى قضية أخرى تسمى اصطلاحاً بالفرع، وبشرط أن لا يكون دليل حكم الأصل دالاً بنفسه على إثبات حكم الفرع ولكن القائس يرى باجتهاده أن الفرع يشترك مع الأصل في العلة أو في مماثلة مؤثرة يعتمد عليها ثبوت الحكم الشرعي. وبهذا الإشتراك يثبت حكم ويسقط آخر عن الفرع وذلك بحسب حكم الأصل الذي أُلحق به الفرع.

مثال ذلك الخمر التي صنعت أصلاً لأجل الخمر، هل يجوز تعمد تخليلها؟ الجواب هو المنع فقد ثبت عن أنس ﷺ أن النبي ﷺ سُئل عن الخمر تتخذ خلاً؟ فقال « لا » رواه مسلم، وتوجد أحاديث أخرى في هذا المعنى. ولعل بعض فقهاء السلف لم يطلعوا على هذه الأحاديث، فإن مذهب الحنفية هو جواز تعمد مباشرة الخمر لتخليلها وليس في ذلك كراهة عندهم، ومذهبهم مصرح به في (الهداية) وفي شرحها (نتائج الأفكار ١٠/١٠٦-١٠٧). ويحتج بعض الحنفية بالعمومات في إباحة الخل. فإن قيل للحنفي: إن إباحة الخل أمر والتوصل إليها بمباشرة الخمر وهي رجس أمر آخر، قال : قد ثبت بالنص جواز الانتفاع بجلد الميتة ودباغته، فعن ابن عباس قال: تُصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله ﷺ فقال « هلاّ أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به » ، فقالوا: إنها ميتة، فقال « إنما حَرُم أكلها » رواه البخاري ومسلم. والعلة عندهم أن إعدام الفساد أمر مطلوب ومتى أُعدم الفساد زال حكمه، فكما جاز دباغ جلد الميتة لهذه العلة جاز بها تخليل الخمر!! وقد صرح صاحب شرح الهداية بأن تخليل الخمر يعتبر بأمور منها دباغ الجلد. فالأصل في هذا المثال هو تطهير جلد الميتة بالدباغ ثم جعلوا تخليل الخمر فرعاً ملحقاً به بدعوى الإشتراك في العلة. وأما الشافعي والجمهور، فإن هذا القياس ليس بشيء عندهم فلا يحل به تخليل الخمر ولعل أصح أقوالهم أنه لو خللها فقد عصى الله تعالى وطهر الشراب

وهذه رواية عن الإمام مالك. وللجمهور حجج في غاية القوة منها حديث أنـس المتقدم ومنها قوله تعالى ﴿ فَٱجۡتَنِبُوهُ ﴾ المائدة: ٩٠، والأمر بالاجتناب يتضمن منع المباشرة والتصرف إلاّ بالإضطرار، ولا شك أن إراقة الخمر هو تحقيق للإجتناب بأدنى تصرف، وأما التخليل فيتضمن مباشرة الشراب وهو خمر ثم حفظه لمدة من الزمن ومعاملته خلالها بشروط معينة، ولذلك فإن التخليل هو مباشرة ومزاولة فهو ضد الإجتناب المأمور به لأن الاجتناب هو ابتعاد وإقصاء، وإذا أُطلق الأمر بالاجتناب ولم يقيد بوقت أو صفة فإنه يشبه النهي عن المزاولة أي أنه يفيد ثبات الإقصاء ودوامه، ألا ترى أن الذي يفعل الشيء بين الحين والآخر لا يقال بالإطلاق إنه مجتنب له، وكذلك الرجل الذي يعدل بين زوجتيه، لهذه يوم ولتلك يوم، فإنه ليس مجتنباً لأي منهما اللهم إلا أن يقيد اجتنابه بوقت أو صفة. وعلى أي حال فإن حديث منع التخليل صحيح صريح.

وواضح من المثال السابق أن القائس يأتي إلى قضية ليس فيها نص حسب اعتقاده أو ربما يرى بسبب فكره القيّاس أن النص لا يتناول القضية في حقيقة الأمر، فهي غير داخلة في عموم لفظ ولا إطلاقه ولا صريح عبارة ولا ظاهر صيغة ولا مقتضى سنة فعلية، وتسمى هذه القضية بالفرع لأن القائس يحملها على حكم قضية أخرى فيها نص تسمى عنده بالأصل بدعوى اشتراك الأصل والفرع في العلة أو صفة مؤثرة يعتمد عليها الحكم، غير أن تعليق الحكم على العلة في الأصل ليس بصيغة عامة حسب إدعاء القائس، ولذلك لا تدل صيغة الأصل نفسها أو العبارة على إثبات الحكم في الفرع.

وعلى هذا المعنى تدور عبارات الأصوليين في تعريف القياس وفي شرح أحكامه كما عند الغزالي والآمدي وعلاء الدين البخاري وغيرهم.

يدل على ذلك، اتفاق عامة القائسين على أن الحكم يضاف في الأصل إلى النص أو العلة وأما في الفرع فإن الحكم يضاف إلى العلة وليس إلى النص، وهذا واضح من كلام علاء الدين البخاري في (كشف الأسرار ٣/ ٣٤٤). وقال الإمام الغزالي: الشرط الخامس أن يكون دليل ثبوت العلة مختصاً بالأصل فلو كان الدليل يعم الأصل والفرع كان القياس

عبثاً. اهـ من (شفاء الغليل ٦٣٩). وقال الآمدي: الشرط السابع أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالاً على إثبات حكم الفرع. اهـ من (الإحكام ٣/ ١٨٣). وقال ابن الحاجب: ومنها (أي من شـروط حكم الأصل) أن لا يكون دليل حكم الأصل شـاملاً لحكم الفرع اهـ من (منتهى الوصول والأمل ١٦٩). ويؤيد عدم شمول دليل الأصل لحكم الفرع في عرف القائسين أنهم احتجوا في إثبات القياس بحديث القضاء بالرأي فيما ليس فيه قرآن ولا سنة كما سيأتي إن شاء الله تعالى. ولكن لا مانع أن يكون في الفرع نص آخر موافق لنص الأصل ولم يعرفه القائس ولذلك لجأ إلى القياس.

هذه هي القاعدة في كل حكم قياسيٍّ عند المتأخرين، لأن القول بأن دليل ثبوت العلة في الأصل هو بنفسه يتناول الفرع على نحو من تناول صيغة العموم لأفرادها، هذا القول لا نعلمه عن أحد من أهل القياس المتأخرين إلا طائفة قالته في العلة المنصوصة دون المستنبطة وهو عند هذه الطائفة عمل بالعموم وليس بالقياس، قال ابن تيمية: وقد سمى ابن عقيل العلة المنصوصة كقوله « إنها من الطوافين والطوافات » استدلالاً وجعله عندنا وعند جماعة من الفقهاء ليس بقياس وعند آخرين هو قياس، وقال ابن حمدان: هذا الطواف يشمل كل طائف فغنينا بالعموم من صاحب الشرع عن أن يعلق الحكم على قياس مستنبط.اهـ من (المسودة ٣٩٢).

وواضح مما سبق أن القياس عندهم له أربعة أركان: الأصل وحكمه والعلة والفرع. وقد تسمى العلة بالوصف الجامع وقد تسمى أيضاً أو يقوم مقامها الشبه المؤثر.

٢- القياس بمعنى الإجتهاد في القضايا المشتبهة أو الأدلة المتشابهة:

فالقياس بهذا المعنى هو الإجتهاد، إما في قضية فيها نص صريح غير أن موقع القضية أو محل الحكم فيه من التركيب والإشتباه ما يُحْوِجُ إلى زيادة في النظر والمراجعة، وإما في تفسير أدلة شرعية متشابهة يتفاوت العلماء في القدرة على فهمها وإظهار ما فيها من المعاني

المكنونة. وإنما يسميه المجتهد قياساً أو رأياً أو اجتهاداً لما فيه من اشتباه أو لأنه لم يقطع بالصواب.

هذا هو القياس في عرف الإمام الشافعي رحمه الله تعالى وليس ببعيد عندي أنه قريب من هذا المعنى في عرف أبي حنيفة ومالك وكثير من القائسين القدماء. بل هذا هو الراجح لأن كثيراً من العلماء كأبي حنيفة وأصحابه قد سبقوا الشافعي بالعمل بالقياس واشتهرت مقاييسهم وعن بعضهم أخذ الشافعي، فمن البعيد أن يشذ الشافعي باصطلاح جديد في القياس ويطلق القول فيه من غير أن يحكي ما عليه أمر القياس عند عامة القائسين في عصره ومن شيوخه أو ينكر عليهم أو يبين وجه اختلافه معهم.

ففي رواية الربيع عن الإمام الشافعي أنه سُئل: ما القياس أهو الإجتهاد أم هما مفترقان؟ قلت (القائل الشافعي): هما اسمان لمعنىً واحد، والاجتهاد القياس. اهـ باختصار من (الرسالة ٢٠٥-٢٠٦). ثم ذكر الشافعي أمثلة من القياس وغاية ما في هذه الأمثلة أنها تحتاج إلى اجتهاد إما في نفس القضية أي موقع الحكم ومحله وإما في أدلة الحكم.

فمن الاجتهاد في موقع الحكم أن الشافعي في (الرسالة ٢٠٧-٢٠٨) مثَّل لاجتهاد القياس بالإجتهاد في استقبال الكعبة أينما كنا، وربما نخطأ في استقبالها إذا لم نكن في المسجد الحرام، والإجتهاد كذلك في معرفة عدالة الرجل ومعرفة إسلامه بالأعمال الظاهرة وقد يكون الباطن على خلاف ما توصلنا إليه. ولا ريب أن هذه الأمثلة غير جارية على مسالك القياس المتعارف عليه عند الأصوليين المتأخرين.

وأما الإجتهاد في الأدلة المتشابهة لاستخراج المعاني المكنونة ولمعرفة الدليل الملائم لكل موقع ثم تسميته بالقياس، فمثاله عند الشافعي حديث « الخراج بالضمان » مع حديث التصرية.

فعن عائشة ﵂ أن رجلاً ابتاع غلاماً فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم، ثم وجد به عيباً فخاصمه إلى النبي ﷺ فرده عليه فقال الرجل: يا رسول الله قد استغلّ غلامي، فقال رسول الله ﷺ « الخراج بالضمان » رواه أبو داود في سننه (٣/ ٢٨٣) وقال هذا إسناد

ليس بذاك. اهـ ، ورواه الحاكم وصححه ووافقه الذهبي (المستدرك ٢/ ١٨)، وضعفه ابن حزم في (المحلى ٨/ ١٣٦). والحديث بهذا السياق مداره على مسلم بن خالد الزنجي وفيه خلاف، وله ترجمة في الميزان والتهذيب.

وعلى أي حال، فإن عبارة « الخراج بالضمان » أو « الغلة بالضمان » ، فيها تشابه لأن تفسيرها يعتمد علي تقدير كلمة محذوفة. فالتفسير المشهور عن العلماء أنه إذا اشترى الرجل عبداً فاستغله ثم وجد به عيباً قديماً فرده بالعيب، فإن المشتري يستحق الخراج وهي المنفعة الحاصلة من العبد بعد الشراء وقبل الرد ولكن بشرط ضمان المبيع وإعادته، فتقدير العبارة: الخراج مأخوذ بضمان الأصل. وفي العبارة وجه مغاير في التأويل وليس بالمشهور، وهو أن جواز الرد بعد الإستغلال مشروط بضمان الخراج مع الأصل ويكون تقدير العبارة: الخراج مستغل بضمانه. وهذا التأويل أقرب إلى ظاهر العبارة لأن المبتدأ هو الخراج والخبر هو ثبوت ضمان الخراج، وإذا صلح الخبر أن يكون خبراً عن المبتدأ نفسه وليس عن أجنبي له علاقة بالمبتدأ فإن ذلك هو الأصل الذي يحمل عليه الكلام، والله تعالى أعلم.

المهم هنا أنه على تقدير سلامة إسناد الحديث وصحة التأويل المشهور، فإن للشافعي قياساً عليه هو من باب الإجتهاد في المتشابهات وليس من باب قياس المتأخرين. قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى : فقلنا بالقياس على حديث « الخراج بالضمان » ، فقلنا: كل ما خرج من ثمر حائط اشتريته أو ولد ماشية أو جارية اشتريتها فهو مثل الخراج لأنه حدث في ملك مشتريه لا في ملك بائعه. اهـ (الرسالة ٢٤٣). واستدلال الشافعي إنما هو من باب العموم وأن الحكم لعموم اللفظ وليس لخصوص السبب وذلك أن لفظ الخراج يعم خراج العبد وخراج الأرض وغير ذلك. والأمر واضح، غير أن العمل بهذا الحديث ثم الأخذ بعمومه يحتاج إلى إجهاد الفكر في أكثر من موضع:

الموضع الأول: إسناد الحديث فإن مداره على ثلاثة رجال، أحدهم مخلد بن خفاف وتوثيقه ليس بالمتين فيما يظهر لنا بل إذا قيل أنه مجهول الحال فليس ذلك ببعيد، والآخر مسلم بن خالد الزنجي وفيه خلاف ذكرناه قبل قليل، والآخر عمر بن علي المقدمي وهو

سيئ التدليس كما إنه لم يصرح بالسماع في روايته التي أخرجها البيهقي ونقلها الألباني في (إرواء الغليل ٥/ ١٥٨-١٦٠).

الموضع الثاني : تأويل الحديث وهل يضاف الضمان إلى الأصل كما هو مشهور أم أن الأصل مفروغ من ضمانه في حالة الرد وإنما المراد ضمان الخراج؟ يساعد على هذا النظر أن الخراج تابع للأصل أو جزء منه فحيثما وقع الأصل فإن قاعدة حرمة مال المسلم تشعر بوجوب إلحاق الخراج به.

الموضع الثالث : إن ضمان الخراج مع الأصل قد يبدو موافقاً للحديث الصحيح في التصرية، فإن تعذر تعيين الخراج فإنه يُصار إلى تقدير بديل يرد مع الأصل. فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال « لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر » رواه البخاري ومسلم ، وعند مسلم رواية فيها تحديد مدة الخيار بالنسبة للمصراة بثلاثة أيام. والتصرية ترك حلب الشاة أو الناقة حتى يجتمع لبنها ويكثر، فيظن المشتري أن ذلك عادتها. وفي شراء المصراة قد يكون المشتري قد أنفق على الدابة في مدة الخيار وأيضاً فان اللبن الحادث بعد العقد قد اختلط باللبن الموجود وقت العقد بحيث يتعذر تحديد مقدار هذا من ذاك ولذلك فان التمر البديل من اللبن ومقداره قد يكون خاصاً في رد المصراة، وأما الأصل العام عند الرد بالعيب فهو ضمان الأصل مع خراجه فان تعذر تعيين الخراج فإنه يصار إلى تقدير بديل مناسب يرد مع الأصل، كما أن مدة الخيار في المصراة لا عموم لها ولكن تقدر مدة مناسبة لكل نوع. وأما الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فالعموم عنده لحديث « الخراج بالضمان » حسب التأويل المشهور، وليس لحديث المصراة مع صحته ووضوح أمره، فمناط الحكم عند الشافعي في غير قضية التصرية هو أن ما تولد من الأصل وهو في ملك المشتري فهو خراج للمشتري فلا يرد مع الأصل بعد رد الصفقة ولا يعوض ببدل.

المهم هنا أن هذه المواضع تجعل العمل بعموم حديث « الخراج بالضمان » ليس بالأمر الهين، ولأجل ذلك سماه الشافعي قياساً.

والضابط عند الشافعي بين ما هو نص وما هو قياس أو اجتهاد، هو كالضابط في تحديد القبلة بين من هو في المسجد الحرام فهو يرى الكعبة بعينه ويتجه إليها، ومن هو بعيد عن المسجد الحرام فهو يبحث عن العلامات والدلائل كي يستقبل المسجد الحرام من غير أن ينظر إليه.

وكذلك الأمر في معرفة الحكم الشرعي من أدلة الكتاب والسنة، فمن الأدلة ما هو محكم صريح بلا اشتباه، فيعرف المجتهد حكمه كما يعرف القبلة حين يرى المسجد الحرام، ومنها ما هو متشابه لما فيه من وجوه التأويل، فيحتاج المجتهد إلى إجهاد فكره أو طلب العلامات لترجيح وجه على آخر، فالأول نص في عرف الشافعي والثاني اجتهاد أو قياس. هذا مقتضى كلام الشافعي في أوائل (الرسالة) وأواخرها (١٥-١٨ و٢٠٥-٢٤٤).

وأيضاً فإن كلام الحنفية عن الإستحسان وعلاقته بالقياس يدل على استعمال لفظ القياس عندهم بما يقارب المعنى الذي استعمله فيه الشافعي، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

غير أن دقة بعض الأمثلة الفقهية كقضية الأصناف الربوية ربما تجعل من لا يبلغ مدارك الشافعي وأمثاله يتحير في أمر القياس أهو دليل ثالث بعد القرآن والسنة أم هو إخراج للمعاني المكنونة في القرآن والسنة؟

٣- القياس بمعنى ما يقتضيه ظاهر الدليل الشرعي:

ويراد هنا في الغالب الأصل او الظاهر الذي يمكن تخصيصه أو الإستثناء منه أو تقييده أو شبه ذلك من وجوه الخروج عن الأصل او عن الظاهر بدليل، ولكنه دليل يحتاج إلى دقة نظر وإجهاد فكر. وهذا كثير في كلام الحنفية فإذا خرج المجتهد منهم عن الظاهر بمثل ذلك الدليل، فإن الظاهر هو القياس عندهم ويسمى الخروج عنه بذلك الدليل استحساناً. فإذا قال الحنفي: حكم هذه القضية على خلاف القياس فمعناه أنه لولا الدليل الشرعي

الخاص بهذه القضية أو لولا دليل الاستحسان لدخلت القضية في عموم دليل آخر يقتضي غير حكم الدليل الخاص.

وتوجد أمثلة كثيرة مشهورة منها «السلم أو السلف» وهو عقد على تسليم شيء موصوف في أجل معلوم مقابل بدل أو ثمن يؤخذ عاجلاً. فعن ابن عباس قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة وهم يُسلفون في الثمار السنة والسنتين فقال « من أسلف فليُسْلِف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم » رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

وقد صرح علماء الحنفية كابن الهمام في (فتح القدير ٧/ ٧١) وابن ملك في (شرح المنار ٢٨٥)، بأن عقد السلم جائز على خلاف القياس، وذلك أنه لولا جوازه بالأدلة الخاصة به لكان منهياً عنه بأدلة عامة يتضمن ظاهرها منعه، كالأحاديث في النهي أن يبيع الرجل ما ليس عنده أو ما لم يقبضه، وكذلك أحاديث النهي عن بيع الغرر. فعن حكيم بن حزام قال: يا رسول الله يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي، أفأبتاعه له من السوق؟ فقال « لاتبع ما ليس عندك » رواه أبو داود وأهل السنن وصححه ابن حزم في (المحلى ٨/ ٥١٩) والألباني في (إرواء الغليل ٥/ ١٣٢). وعن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله ﷺ « لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم تَضْمَن ولا بيعُ ما ليس عندك » رواه أبو داود وصححه ابن حزم في (المحلى ٨/ ٥٢٠). وعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال « من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيَه » ، قال ابن عباس: ولا أحسب كلّ شيء إلا مثله. رواه البخاري ومسلم. وعن زيد بن ثابت أن رسول الله ﷺ نهى أن تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار إلى رحالهم. رواه أبو داود (٣/ ٢٨٠) وإسناده قوي.

فهذه الأحاديث وغيرها، يقتضي ظاهرها عند الحنفية منع السلف ولكن الظاهر معدول عنه وليس بمراد بدليل الأحاديث الخاصة الصريحة في جواز السلف. ويسمى مقتضى ظاهر أحاديث المنع بالقياس ويسمى مقتضى أحاديث الجواز بالإستحسان، والقاعدة أن

الاستحسان في الموضع الخاص به مقدم على القياس. وكما ترى أن الإستحسان مع القياس هو أحد أنواع الخاص مع العام أو المقيد مع المطلق، ولكنه نوع يحتاج إلى زيادة في الإجتهاد والتدقيق، فإن في السلف وما يقابله من أحكام بيع الغرر والمعدوم وغير المملوك ومجهول الصفة، فإن فيها تفاصيل متعددة تحير فيها كثير من العلماء واختلفوا في حكمها، هل يتناولها عموم النهي عن الغرر وشبهه أم هي جائزة يتضمنها عقد السَّلَف؟ ولذلك ذكر بعض علماء الحنفية أن الإستحسان هو القياس الخفي أو هو قياس أقوى من القياس المعدول عنه، نقل ذلك علاء الدين البخاري (كشف الأسرار ٤/ ٣) وابن ملك في (شرح المنار ٢٨٤-٢٨٥). ومجرد تسميته بالخفي وبأنه أقوى في موضعه من قياس آخر ينبه إلى أن الأمر يحتاج إلى زيادة في التدقيق وإجهاد الفكر ويرجع بنا في القياس إلى نحو المعنى الذي صرح به الشافعي ونقلناه قبل قليل.

وفي مجموعة الرسائل الكبرى (٢/ ٢٣٧-٢٩١) ادعى الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح، وأنكر بشدة على من ظن ذلك ونقل أمثلة فقهية كثيرة ولعله أجاد في الجمع بين الأدلة وبيان كونها غير متعارضة وأن لكل دليل شرعي صحيح موقعاً هو غير موقع الدليل الذي يُظن أنه معارض له. ولكن يظهر لي أن ابن تيمية رحمه الله تعالى لم يعرف مراد الحنفية ومن وافقهم من التخالف بين القياس والاستحسان، ولذلك وجّه سهمه إلى قولهم، بل إن كلام ابن تيمية يشعر بأن القول بوجود أحكام على خلاف القياس يعد جناية على الشريعة!! هذا مع أن كلام الحنفية هو مجرد اصطلاح حادث في صرف الظاهر عن ظاهره، فلا وجه للإنكار عليهم. وفي إعلام الموقعين (٢/ ٣-١٧٥) أخذ ابن القيم رحمه الله تعالى بكلام شيخه ابن تيمية وتوسع فيه، ويبدو أن ابن القيم أيضاً حمل اصطلاح الحنفية على غير مرادهم منه، مثال ذلك تكلفه في الرد على القول بأن السلف على خلاف القياس، وقد ذكرنا قضية السلف قبل قليل وأرى أن الناظر المنصف لا يشك بأنه لولا الأحاديث الخاصة بجواز السلف لكان من

السهل أن يتبادر إلى ذهن الفقهاء منع عقود السلف كلها إلا حين يكون البدل المؤجل موجوداً وقت العقد في حيازة الطرف الذي سوف يؤديه.

٤- القياس بمعنى الرأي الذي فيه شبهة اتصال بالشريعة:

وذلك أن المجتهد إذا كان في مجال الدرس والمناظرة وليس في مجال الفتوى والقضاء، فإنه قد يثير في تعليل الأحكام الشرعية آراءً يحتمل عنده أن تكون صحيحة غير أنه ليس له على صحتها علم ظاهر ولا علم يقيني.

وهذا نوع مشهور من التعليل والقياس في مجال المناظرة وتدريب الفكر، وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى في الكلام عن الآثار والمذاهب وقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حكم القياس.

الإستحسان

تقدم بيانه قبل قليل في سياق المعنى الثالث للقياس، وإنما ضبطناه من كلام الحنفية وبعض الأمثلة الفقهية عندهم، غير أن الإستحسان استعمال شائع عند المالكية والحنابلة أيضاً كما جاء في (المسودة ٤٥١-٤٥٥) . ويبدو أن معناه عند الحنابلة قريب من معناه عند الحنفية والله تعالى أعلم. وكذلك الأمر عند المالكية ولكن المالكية اختلفوا في إثباته وفي صحة نسبته إلى الإمام مالك.

النص

المراد بالنص في أبواب القياس هو الآية أو الحديث سواء كان الحديث سنة قولية أو فعلية وسواء كانت صيغة الآية والحديث قطعية أو ظاهرة في دلالتها على الحكم. فليس النص مقصوراً على ما هو قطعي الدلالة كما هو استعمال بعض الأصوليين في غير أبواب القياس.

يدل على ذلك أن عبارات الأصوليين في مسالك التعليل متظاهرة على تقسيم النص إلى قاطع وظاهر أو قاطع وإيماء، قال بذلك البيضاوي في (نهاية السول ٣/ ٣٩-٤١) وابن الحاجب في (منتهى الوصول والأمل ١٧٩) ونقله السبكي عن الإمام وغيره كما في (الإبهاج ٣/ ٤٢-٥٢)، وأطلق السعدي في (مباحث العلة ٣٤٥-٣٤٦) نسبته إلى الأصوليين في هذا المقام، وكذلك جزم محمد أبو النور به في تفسير النص في هذا المجال ولم يذكر خلافاً (أصول الفقه ٤/ ٦٥-٦٧).

ويبدو أن الأمر اشتبه على بعض الأصوليين، مع إن الشواهد على ما ذكرناه في غاية الكثرة.

فمن الشواهد قول علاء الدين البخاري: وهو المراد بقولنا: النصوص معلولة. اهـ. وقوله أيضاً: وحاصل هذا القول أن التعليل لا يجوز إلا فيما يثبت علته بنص أو إجماع. اهـ وقوله أيضاً: «الأصل» عند أكثر العلماء هو محل الحكم المنصوص عليه. اهـ من (كشف الأسرار ٣/ ٢٩٤و٢٩٥و٣٠١) ولا ريب أن النص في كلام علاء الدين البخاري يتناول ما ذكرناه من العبارات الظاهرة سواء كان في باب مسالك التعليل أو غيره من أبواب القياس. وفي كتب الأصوليين شواهد في غاية الكثرة لا حاجة إلى الإطالة بذكرها.

المبحث الثاني
مصدر الأدلة الشرعية
وحكم العلم والظن في اتباعها

الدين هو القرآن والسنة وليس فيه دليل ثالث

وفي هذا المعنى آيات وأحاديث كثيرة :

قال عز وجل ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ النساء: ٥٩، فشرط الإيمان هو رد المنازعات إلى القرآن والسنة وليس إلى دليل ثالث. قال ابن القيم رحمه الله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ ﴾ نكرة في سياق الشرط تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين دقه وجله، جليه وخفيه. ولو لم يكن في كتاب الله ورسوله بيان حكم ما تنازعوا فيه ولم يكن كافياً، لم يأمر بالرد إليه إذ من الممتنع أن يأمر تعالى بالرد عند النزاع إلى من لا يوجد عنده فصل النزاع. اهـ من (إعلام الموقعين ١/ ٤٩) .

وقال تعالى ﴿إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ﴾ الأنعام: ٥٠، فهذه صيغة حصر وقد جاء مثلها في أكثر من موضع في القرآن الكريم، والمعنى أن النبي ﷺ لم يكن يتبع إلا ما يوحى إليه، ويتضمن ذلك أن السنة النبوية وحي منزل أيضاً. وأما ما لا وحي فيه من القضايا، فكان في حكم البراءة من التكليف حتى ينزل فيه وحي. وهذا لا يمنع من استخدام ما لا وحي فيه لخدمة الوحي، مثال ذلك حديث أبي هريرة وفيه أن النبي ﷺ ذكر الكنز وزكاة الإبل والغنم والأجر في الخيل والوزر فيها ثم قيل: يا رسول الله فالحُمُر؟ قال « ما انزل عليّ في

الحُمُر شيء إلاّ هذه الآية الفاذة الجامعة: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾ ﴾ الزلزلة: ٧ – ٨ » رواه مسلم، فلو كان الرأي دليلاً ثالثاً لجاز به إلحاق الحُمُر بالغنم أو البقر أو الإبل بضرب من التشبيه.

وقال تعالى ﴿ وَإِنِ ٱهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِىٓ إِلَىَّ رَبِّىٓ ﴾ سبأ: ٥٠، فهذا شرط مطلق في الزمان والمكان. فأينما ومتى ما حصلت الهداية في الدين، فإنما ذلك باتباع الوحي المنزل سواء كان نصاً في القرآن الكريم أو في السنن القولية والفعلية، وأما ما سوى ذلك فلا هداية به.

وقال تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَرْفَعُوٓا۟ أَصْوَٰتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ ٱلنَّبِىِّ وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴿٢﴾ ﴾ الحجرات: ١ – ٢.
قرأ الجمهور ﴿ تُقَدِّمُوا۟ ﴾، بضم التاء وتشديد الدال ولم يذكر الله تعالى مفعولاً لـ ﴿ تُقَدِّمُوا۟ ﴾، ومعنى ذلك أن النهي يتناول كل ما يقع في النفس مما يمكن أن يقدم من قول أو فعل، كما لو قيل: لا تسرقوا ولم يذكر المسروق فإن النهي يتناول كل ما يمكن أن يسرق، لأن حذف المفعول يجعل النهي مصروفاً إلى الفعل نفسه. فلا يجوز لمؤمن أن يسبق القرآن بشيء البتة، لا برأي ولا ظن ولا ذوق ولا مذهب. وقد قرأ يعقوب الحضرمي وهو من القراء العشرة ﴿ تَقَدَّموا ﴾ بفتح التاء والقاف والدال مع تشديدها وهو فعل لازم لا يتعدى إلى مفعول وهذه القراءة الصحيحة تؤيد ما ذكرناه ومعناها: لا تتقدموا أو لا تسبقوا القرآن والسنة. وسر ذلك أن المؤمن يقف من الله تعالى موقف العبد لا موقف الند والعياذ بالله تعالى. فكذلك يقف المؤمن من شريعة الله تعالى موقف المتعبد بها وليس موقف من يسبقها أو يزاحمها أو يضاهيها بزعمه، فلا يأمر المؤمن حتى تأمر الشريعة ولا ينهى حتى تنهى ولا يتقدم من عند نفسه بمذهب حتى تحكم الشريعة. ولما كان النبي ﷺ

قائماً بالوحي قولاً وفعلاً اقتضى ذلك الإلتزام التام بسنته، قال ابن القيم رحمه الله تعالى: فإذا كان رفع أصواتهم فوق صوته سبباً لحبوط أعمالهم فكيف تقديم آرائهم وعقولهم وأذواقهم وسياستهم ومعارفهم على ما جاء به ورفعها عليه، أليس ذلك أولى أن يكون محبطاً لأعمالهم؟ اهـ من (إعلام الموقعين ٥١).

وتوجد آيات أخرى كثيرة تقطع بأن المرجع في أحكام الدين إنما هو الوحي المنزل أي القرآن والسنة فقط، ولا يحل إضافة دليل ثالث، فقد قال تعالى ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ البقرة: ٧٩ ، وقال تعالى ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ ﴾ النحل: ١١٦.

وبهذا المعنى جاءت الأحاديث.

فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال قال النبي ﷺ « أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها وكل بدعة ضلالة » رواه مسلم. الحديث نص أن ما أحدث الناس من آراء يُتدين بها، وهي ليست في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله ﷺ فإنما هي بدع وضلالات.

وعن عبد الله بن مسعود قال: خطَّ لنا رسول الله خطاً ثم قال « هذا سبيل الله » ، ثم خط خطوطاً عن يمينه وعن شماله وقال « هذه سُـبُلٌ، على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه » ، وقرأ ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ الأنعام: ١٥٣. رواه الإمام أحمد والنسائي وأبو محمد الدارمي والحاكم وصححه ووافقه الذهبي، وصحح القرطبي إسناده في تفسير الآية، وهو كما قال. فتأمل كيف أن ما عدا سبيل الله تعالى فهي كلها للشيطان، وأما سبيل

الله تعالى فلا ريب أنه الوحي المنزل، ولا نظن بمؤمن أنه يأتي برأي من عنده ثم يقول: هذا سبيل الله!!

فينبغي أن يعلم أن إضافة دليل ثالث إلى الدين بعد القرآن والسنة أمر مخالف لقواعد الدين وأصوله ورجوع بالناس من الوحي المنزل إلى الأهواء.

ولا يصح أن يعترض أحد بحجية الإجماع متوهماً أنه دليل ثالث سوى القرآن والسنة، وذلك لأن الدين قد تم وكمل ولا يصح أبداً أن تجتمع الأمة على إحداث جزء جديد من الدين ليس هو في القرآن ولا في السنة. وإنما يكون الإجماع على العمل بدليل من القرآن والسنة ومن فوائد الإجماع حينئذ القطع بالوجه المجمع عليه في التأويل، وهذه قضية أصولية معروفة نقلها ابن تيمية في (المسودة ٣٣٠) والشوكاني في (إرشاد الفحول ٧٠) وغيرهما، أو يكون الإجماع على أمر غير معين في الشريعة وإنما يتم تعيينه بمجرد الرأي الذي يخدم الشريعة نحو تعيين الأمراء وأساليب الدعوة والجهاد وشبه ذلك. ولا عبرة بقول من توهم أن الإجماع يضيف إلى الدين أحكاماً ليست في القرآن ولا في السنة.

وكذلك القول في بعض الأحكام الشرعية التي خرّجها المتأخرون على أنها أقيسة صحيحة، فإن مصدر هذه الأحكام هو القرآن والسنة وليس دليلاً ثالثاً، غير أن استخراج تلك الأحكام يحتاج إلى زيادة في الإجتهاد ودقة النظر كما ذكرنا في معنى «الرأي والقياس»، بل إن الأحكام المستخرجة بقياس صحيح تدخل عند التأمل في باب العموم أو الإطلاق أو مقتضى الأمر والنهي، وسيتضح الأمر فيما بعد إن شاء الله تعالى. وقد أشتهر عن طائفة من القائسين أن القياس مُظهر للحكم الشرعي وليس مُـثبتاً له، نقل ذلك الشيخ عبد الكريم زيدان في (الوجيز ١٦٤) وغيره. وقد يفهم من ذلك أن الأحكام الشرعية إنما تثبت بالكتاب والسنة، وأما القياس فهو فعل المجتهد في إيضاح المعاني وكشف الأحكام المكنونة في النصوص. وربما يؤيد ذلك أن القياس في أصح القولين لأهل القياس هو فعل المجتهد أو فهمه وكشفه لمعاني نوع خاص من الأدلة الشرعية وليس هو نفس الأدلة الشرعية،

يظهر ذلك من تعريف جمهور الأصوليين للقياس كما نقله عنهم عبد الحكيم السعدي في (مباحث العلة في القياس ٢٠-٣٩)، بعد أن ذكر الخلاف في القياس أهو من فعل المجتهد أم هو دليل مستقل؟ ولذلك فإن التعبير عن القياس بأنه دليل شرعي أو بأنه مصدر للأحكام هو تعبير فيه تساهل وليس بسديد وإن كان شائعاً في عصرنا، وعلى أي حال فإنه يمكن التصرف اصطلاحياً في تعريف القياس بحيث يُعطى صفة الدليل الشرعي أو يقصر على أنه فعل المجتهد حسب مراد صاحب الإصطلاح.

وقد أفرط الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى في ردوده على أهل الرأي والقياس، ولكنه أجاد إلى الغاية في بيان حصر الدين في الوحي المنزل قرآناً وسنة، فمن أراد التوسع فليرجع إلى كتابه (الإحكام ٧٦٥-٧٩٢، ٩٢٩-١٠٨٥).

حكم إتباع الظن في الدين

وهذه قضية مهمة وللناس فيها شبهات، ونحتاج أولاً إلى تفسير الأدلة التي تتناول إتباع الظن ثم نبين إن شاء الله تعـــالى موقع الظن من الفقه. وعلى القارئ أن ينظر فيما سبق ذكره من تعريف العلم والظن والفرق بين العلم الظاهر والظن، كي لا يخلط بين حكم هذا وذاك. كما ينبغي أن يُعرف بأن الظن عندنا قد يكون مغايراً للظن عند مؤلف آخر، غير أن الذي اخترناه في تعريف هـذه الألفاظ إنما سـايرنا فيه الإستعمال القرآني وما عليه أهل العربية.

قال تعالى ﴿ وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ البقرة: ١١١. يُفهم من الآية الكريمة أن الجزم بقضية دينية لا يجوز إلا ببرهان. ويختلف البرهان عن الحجة أن الحجة قد تكون صحيحة أو فاسدة وقد تكون علماً أو ظناً، وأما البرهان في اللغة التي نزل بها القرآن، فلا يقع على أدنى حجة ودليل ، ولكنه الدليل القوي السالم من مواطن الضعف

او هو الحجة البيضاء فلا ظلام فيها ، من البره وهو البياض . وقد بالغ الراغب فقال: البرهان أوكد الأدلة وهو الذي يقتضي الصدق أبداً . اهـ من (المفردات). وقال أبو البقاء العكبري: والبرهان الدليل القاطع. اهـ من (التبيان ١٠٦). وقال الشيخ حسنين محمد مخلوف: البرهان الحجة على صحة الدعوى، مصدر بَرَه يَبرَهُ إذا ابيض، سميت به الحجة لنصوع دلالتها على المطلوب. ومنه : ابرَهَ إذا أتى بالبرهان، أو من البَره وهو القطع ومنه البرهة وهي القطعة من الزمان وسميت به الحجة لأن بها قطع دعوى الخصم أو من البرهنة بمعنى البيان. اهـ من (صفوة البيان ٢٨). وكون البرهان من البره أم من البرهنة مبني على الخلاف في النون في البرهان أهي أصلية أم زائدة؟ وعلى أي حال فإن البرهان لا يقع على كل دليل ولا كل حجة وإنما هو الدليل الصحيح السالم من مواطن الضعف، سواء في رأينا أكان علماً يقينياً أو علماً ظاهراً، وذلك أن الدليل الشرعي في كثير من الأحيان مركب من مضامين متعددة، وقد يستطيع الفقيه أن يقيم البرهان على معنى بعض مضامين النص حين يقوم بدراسة النص مجرداً من القرائن ، ولكنه قد لا يستطيع تشكيل أكثر من علم ظاهر على أن المعنى غير مصروف بقرائن خارجية عن أصل معناه. وأما الظن الذي لا يرقى إلى مرتبة العلم الظاهر، فليس ببرهان لأنه غير قاطع كما أن صحته غير معلومة.

وإن قال قائل إن آية البرهان تناولت في السياق قضية من العقائد فهل يعم ذلك القضايا الفقهية؟ فالجواب وبالله تعالى التوفيق: أن الجزم من غير حجة بيضاء سالمة من القوادح يُعَـدُّ من الكذب أو من سبل الكذب، فلا مجال للتسامح فيه، كما أن تقسيم الدين إلى عقائد وفقهيات تقسيم حادث غير منضبط فلا يصح تفسير الآية به، وهو مثل عدم جواز قصر طلب البرهان على مجادلة أهل الكتاب بحجة أن السياق ورد في مجادلتهم. وأيضاً فإن في القرآن والسنة أدلة عامة في كل قضية دينية سواء كانت عقيدية أو فقهية كما سنرى إن شاء الله تعالى.

قال تعالى ﴿ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ الأنعام: ١٤٣، فهذه قضية فقهية وليست من العقائد حسب الإصطلاح الطارئ، ومع ذلك لا يجوز الجزم بتحريم شئ من ذلك إلا بالعلم. وأما الإستناد في ذلك إلى الظن فهو ضرب من الكذب لأن الآية توجب وجود علم يدل على قول من كان صادقاً.

وقال تعالى ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ الأعراف: ٣٣، تفيد الآية الكريمة تحريم التقول على الله تعالى إلا ما نعلم أن الله تعالى قاله، ولا فرق في ذلك بين عقائد وفقهيات.

وقال عز وجل ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۚ ﴾ يونس: ٣٦ . في الآية الكريمة عبارتان: **الأولى** : ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ﴾ ، وهي صيغة حصر تفيد الإنكار على من اقتصر في قضيته على الظن وأما من خلط الظن بالعلم فليس مذكوراً في منطوق هذه العبارة وسيأتي حكمه بعد قليل إن شاء الله تعالى، المهم هنا أن صيغة الحصر تناسب حال من اتكل على الظن وإن خلطه بعد ذلك بشيء من العلم، مثال ذلك من صحح حديثاً ثم بنى على صحته أحكاماً منها ما هو صحيح في حقيقة الأمر، ولكنه منذ بداية أمره لم ينظر في إسناد الحديث ولا في منزلته عند العلماء وإنما ظن صحته بضرب من الحسبان فحكم بذلك. مثال آخر من ظن بمجرد الحسبان أن الطلاق يقع بالنية المجردة وليس عنده في هذه القضية اجتهاد ولا تقليد معتبر ولكنه حكم بمحض ظنه ثم أجاد في حساب العدة المظنونة وأداء المهر المؤجل وغير ذلك مما يتبع الطلاق. فهؤلاء لم يتبعوا إلا الظن سواء كانت القضية التي التزموها صحيحة في حقيقة الأمر أو فاسدة وسواء بنوا على الحكم المظنون أموراً يقتضيها ذلك الحكم أو لا يقتضيها. **العبارة الثانية**: قوله تعالى ﴿ إِنَّ

﴿ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔا ﴾ ، فتأمل كـيف أنه لو كانت الآية: إن الظن لا يغني من الحق (أي بحذف قوله تعالى ﴿ شَيۡـًٔا ﴾)، لكان ظاهر العبارة يكفي لبيان أن الظن عموماً ليس طريقاً إلى الحق أو أن الحق لا يطلب بالظن، ولكن مما يفيد توكيد العموم أن الله تعالى قال ﴿ شَيۡـًٔا ﴾ وهي نكرة عامة في سياق النفي تقع على أدنى شيء، فالعبارة صريحة أن الحق ولو بأدنى مراتبه وأبعد جوانبه لا يثبت بالظن وأن الظن لا يغني من الحق البتة لا في قليل ولا كثير من الأحكام الدينية. وإذا كان الظن ليس بحق فلا ريب أن اتباع الظن هو سبيل غير أهل الحق، قـال عز وجـل ﴿ فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ يونس: ٣٢ ، وأما اتباع الظن ثم خلطه بشيء من العلم فلا قيمة له كما ذكرنا.

وقال تعالى ﴿ وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ ﴾ البقرة: ٤٢. ولا شك أنه من الباطل أن يُفتى في الدين إلا بما هو حق (أي العلم اليقيني) او بما يدل عليه الحق مع السلامة من القوادح (أي العلم الظاهر)، لأن الحق مطلوب في الأحكام الدينية كما في نحو قوله تعـالى ﴿ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ ﴾ النساء: ١٧١ ، وقال تعالى ﴿ وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ ﴾ الأنعام: ١٥١ ، فصح أنه لا يجوز قتل النفس بالظنون، ولكن بالحكم الثابت بالعلم والقضاء الثابت بالبينة أو الإقرار. وكذلك أموال المسلمين فإنها معصـومة لا تحل بالظن ولكن بالحق كما في حديث ابن عمر أن النبـي ﷺ قال « أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحق الإسـلام وحسـابـهم على الله عز وجل » رواه البخاري ومسلم، وفي رواية من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال « عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه » رواه البخاري. وكذلك الأعراض المحرمة لا تحل إلا بالحق ولأن عصمة النفس تعم عصمة عرضها إلا بالحق.

يؤيد ذلك قوله تعالى ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ الإسراء: ٣٦ ، القفو في العربية الإتباع، فالمعنى: لا تتبع ما ليس لك به علم. وسبق تعريف العلم وبيان الفرق بينه وبين الظن.

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال « إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث » رواه البخاري ومسلم.

منشأ القول بأن الفقه مبني على إتباع الظنون

القول بأن الفقه مبني في الغالب على الظنون قد قال به أو بمقتضاه كثير من المتأخرين ورده بعضهم. ففي مسودة آل تيمية (٢٤٠-٢٤٨) مبحث واسع في خبر الواحد وأحاديث الآحاد هل تفيد العلم أم الظن؟ واختلاف العلماء في ذلك.

وذهب الإمام الغزالي فيما نقله عنه علاء الدين البخاري في (كشف الأسرار ٢/ ٣٧٦) وعبد الكريم المدرس في (صفوة اللآلئ ٩٨)، إلى أن خبر الواحد يفيد الظن وأنه لا يوجد علم ظاهر إلا بمعنى الظن. ويوجد للأصوليين والفقهاء مثل هذا الكلام في الأقيسة ومدلول ظواهر الكتاب والسنة.

وأورد القرافي سؤالاً وهو أن أكثر الفقه ظن لا علم لأنه مستنبط من الأقيسة وأخبار الآحاد والعمومات، ثم أجاب القرافي بأن الإجماع يوجب قطعاً أن كل مجتهد إذا غلب على ظنه حكم شرعي فهو حكم الله تعالى في حقه وحق من قلده إذا حصل له سببه، ولم ينكر القرافي كون الحكم الفقهي ظناً في الأصل، بل يشعر كلامه بإقرار ذلك بمعنى أن أكثر الفقه أو كثيراً منه ظن، ولكن يوجد علم قطعي وهو الإجماع الذي يوجب العمل بتلك الظنون في مواضعها، وضرب القرافي مثلاً وهو التدليك في الوضوء فقال: وجوب التدليك في الطهارة مظنون لمالك قطعاً عملاً بالوجدان وكل ما ظنه مالك فهو حكم الله

قطعاً عملاً بالإجماع، فوجوب التدليك حكم الله قطعاً. اهـ من (شرح تنقيح الفصول ١٧-١٩)، يريد أنه حكم الله قطعاً في حق مالك ومن قلده.

وأما الحنفية فلعلهم أبعد من غيرهم عن طريقة المتكلمين في الأصول، ففي كلام الحنفية والحنابلة تقسيم العلم إلى مراتب، من ذلك قول البزدوي رحمه الله تعالى: الخبر من العدل يفيد علماً بغالب الرأي وذلك كاف للعمل وهذا ضرب علم فيه اضطراب فكان دون علم الطمأنينة وأما دعوى علم اليقين به فباطل بلا شبهة. اهـ من (كشف الأسرار٢/ ٣٧٥). وواضح أن العلم عند البزدوي الحنفي مراتب يدخل في بعضها ما أدخله المتكلمون في باب الظن، وسبق في أوائل الكتاب أن ذكرنا كلام الجصاص الحنفي في إثبات العلم الظاهر. وقد حاول ابن تيمية رحمه الله تعالى تغليب جانب العلم على جانب الظن في الفقه وذلك في الفرقان بين الحق والباطل من(مجموعة الرسائل ٨٣-٩٤)، ولكنه مع توسعه لم يأت بأمر واضح. وأما أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى فله في (الإحكام) كلام كثير في منع إتباع الظن في الدين مستنداً في ذلك إلى نصوص القرآن والسنة ولكنه مع ذلك أنكر وجود العلم الظاهر ولم يقسم العلم إلى مراتب فيما نعلم!!

والقائلون بأن الفقه مبني على الظنون ليس لهم دليل صريح، وإنما لهم خطأ في تفسير آية الحجرات، وفيما سوى ذلك فإنهم جاءوا إلى العلم الظاهر فجعلوه ظناً، ثم توسع بعضهم في الظن فقالوا بأقوال لا ترقى إلى أدنى مراتب العلم، وسنذكر بعضها في مباحث الكتاب إن شاء الله تعالى.

أما آية الحجرات فقوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ الحجرات: ١٢، قال القاضي أبو بكر بن العربي: أنكر جماعة من المبتدعة تعبد الله تعـــالى بالظن. وليس في ذلك أصل يعول عليه، فإن الباري تعالى لم يذم جميعه. ومتعلقهم في ذلك حديث أبي هريرة قال النبي ﷺ « إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث »، وهذا لا حجة فيه لأن الظن في الشـريعة قسـمان: محمود ومذموم، فالمحمود

بدلالة قوله ﴿إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞ﴾. وعبادات الشرع وأحكامه ظنية في الأكثر حسبما بيناه في أصول الفقه، وهي مسألة تفرق بين الغبي والفطن. اهـ باختصار من (أحكام القرآن ٤/ ١٧٢٤). وكلام ابن العربي ليس برزين، فقد هوّل وشنّع، ولا غرابة في ذلك فإن أبا حنيفة رحمه الله لم يسلم من ابن العربي، وكذلك الشافعي في (العواصم) لإبن العربي، فكيف بغيرهما؟! هذا مع أن ابن العربي أخطأ في استدلاله، كما أنه لم ينصف المخالفين. أما دعواه أن منكري إتباع الظن تعلقوا بحديث أبي هريرة، فلا ريب أنه حديث صحيح وكفى به، ولكنه ليس وحده فإن في القرآن الكريم جملة من الآيات توجب اتباع العلم أو تنهى عن اتباع ما ليس لنا به علم أو تصرح بأن الظن لا يغني من الحق شيئاً، وقد سبق ذكر جملة في هذه الآيات. وأما استدلال ابن العربي بآية الحجرات فليس في محله أو هو محض خطأ في التأويل. ويبدو أن الإمام القرطبي قد تابع ابن العربي حتى أنه نقل عباراته بالنص. يوضح الأمر إن آية الحجرات إنما ذكرت حكم الظن نفسه وليس حكم إتباعه في الدين، والظن نفسه منه ما هو إثم ومنه ما ليس بإثم، فمن الإثم أن يظن أحد السوء بالله تعالى أو يظن السوء بالمؤمنين الأتقياء، لأن هذا الظن لا يمكن أن يجتمع مع ما فرضه الله تعالى من محبتهم وموالاتهم والصبر معهم، قال تعالى ﴿وَطَآئِفَةٞ قَدۡ أَهَمَّتۡهُمۡ أَنفُسُهُمۡ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ ظَنَّ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ﴾ آل عمران: ١٥٤، إلى قوله تعالى ﴿وَلِيَبۡتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمۡ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ آل عمران: ١٥٤، وقال تعالى ﴿لَّوۡلَآ إِذۡ سَمِعۡتُمُوهُ ظَنَّ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمۡ خَيۡرٗا وَقَالُواْ هَٰذَآ إِفۡكٞ مُّبِينٞ﴾ النور: ١٢. وهذا الظن يختلف عن الوسوسة وحديث النفس، أما الظن فله ثبات في الفكر، والله تعالى يحاسب عليه إن كان خلاف ما أمر الله تعالى أن نظنه ونعتقده. وأما حديث النفس والوسوسة فلا ثبات لهما في الفكر وإنما هو عارض ينصرف، وقد يتكرر ولكن من غير أن يبلغ مرتبة الظن، فإن كان حديثاً فاسداً من إلقاء الشيطان أو شرور النفس فإن المؤمن التقي يدافعه ولا يمَكّنه من الوصول إلى ظن مستقر. وهذا الدفع

من علامات الإيمان كما في حديث أبي هريرة قال: جاء ناس من أصحاب النبـي ﷺ فسألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال قد « وجدتموه ؟» ، قالـوا: نعم، قال « ذاك صريح الإيمان » رواه مسـلم، وفي رواية من طريق ابن عباس « الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسـوسـة » رواه الإمام أحمد بإسـناد صححه الألباني في تخريج أحاديث (الإيمان ٢٦٨) لابن تيمية. وأما الظن الذي ليس بإثم، فله أمثلة كثيرة منها ظن السـوء بالمجرمين، وبالمجاهرين الفاسـقين من العصاة، وأدلة ذلك معروفة لا حاجة للإطالة بذكرها.

فمن أنكر اتباع الظن في الدين فليس مراده إنكار الظن وهو في النفس حتى يعارضه ابن العربي بآية الحجرات، وإنما المنكر هو اتباع ذلك الظن في الدين أي جعل الظن حكماً شرعياً متبعاً.

والحاصل أن القول بأن الفقه إتباع للظنون نشأ من أربعة أخطاء أو أكثر وهي:

١- الخطأ في تأويل آية الحجرات.

٢- إدراج أبواب العلم الظاهر في باب الظن، كالإجتهاد غير القطعي في تصحيح أحاديث الآحاد وتفسير ظواهر القرآن والسنة والقياس والعمل بقاعدة الإحتياط والشبهات وفي القضاء بالبينات.

٣- المبالغة والغلو في القول بظنية أحاديث الآحاد وظواهر القرآن والسنة. وستتضح هذه الأمور فيما بعد إن شاء الله تعالى.

٥- أخذ العلم من المتكلمين أو المناطقة الذين حصروا العلم باليقيني أو الجازم المطابق وجعلوا ما سواه ظناً أو شكاً كما سبق أن ذكرنا.

حكم العمـل بالعلم الظـاهر
أو بالأدلة والإجتهادات غير القطعية

ليس المقصود هنا أن الحكم ليس عليه دليل قطعي في حقيقة الأمر، وإنما المراد أن طائفة معينة من المجتهدين أو مجتهداً معيناً لم يصل إلى قاطع أي يقين من صحة الحكم أو ثبوت الدليل.

ولا ريب أن المسلم مكلف بإتباع العلم الظاهر في كثير من الأمور، بل لعله أكثر الفقه. ولكن توجد قضايا يطلب فيها القطع واليقين. ثم على تقدير أن المكلف تعذر عليه القطع في بعض هذه القضايا، فإنه يمكن في الغالب الرجوع إلى أصل قطعي أو إلى البراءة الأصلية وهي قطعية أيضاً حتى يقوم دليل على زوالها، ولكن بشرط رعاية الإحتياط كما سيتضح من الأسئلة الآتية، ثم الأمثلة الفقهية إن شاء الله تعالى:

١- هل يعم وجوب العمل بالعلم الظاهر القضايا الفقهية كلها كالعبادات والدماء والأموال والأعراض والمصالح العامة أم لابد من القطع واليقين في بعض القضايا؟

٢- هل يجوز تخصيص أو تقييد حكم أو دليل مُـتيقن منه بدليل حكم مغاير لم يَـتيقن منه المجتهد وإنما هو علم ظاهر؟

٣- إنْ ذهبنا إلى وجوب البناء على اليقين في نوع او أكثر من الأحكام الفقهية وأن بعض القضايا لا يحكم فيها إلا بالقطع، فهل يلغى العمل بالحكم المغاير لليقين الذي عُلم علماً ظاهراً؟ أم يؤخذ بالإحتياط في إعمال الدليل المغاير ومن غير إخلال بالأصل المتيقن منه؟

وسيتضح الأمر بالأمثلة الفقهية إن شاء الله تعالى.

المثال الأول:

قضية السهو في الصلاة، فقد يشك المصلي فلا يظهر له هل أتم أركان الركعة أم لا ؟ أو هل صلى ثلاثاً أم أربعاً أو هل سجد سجدتين أم سجدة واحدة ؟ فما حكمه، هل يتم على الظن الغالب؟ فإذا غلب على ظنه أنه صلى أربعاً جعلها أربعاً وجلس للتشهد وسلم بعد

سجود السهو؟ أم ينظر المصلي إلى اليقين وهل أقل الإحتمالين فيتم عليه، فإذا شك هل صلى ثلاثاً أم أربعاً جعلها ثلاثاً لأنه على اليقين من الثلاث ثم يتم عليها ركعة أخرى ثم يسجد للسهو؟ الجواب إن شاء الله تعالى هو البناء على اليقين في مثل هذه القضية فإنه مقتضى الأصول العامة وكذلك الأحاديث الخاصة في السهو في الصلاة. وسبب ذلك هو أن اليقين هنا لا يوجد دليل يخصصه أو يغير مقتضاه فإن المقصود بالشاك في صلاته هو الذي ليس عنده دليل من صلاته يدل على أنه صلى ثلاثاً أم أربعاً؟

فعن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ « إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثاً أم أربعاً فليطرح الشك وليَبنِ على ما أستيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم فإن كان صلى خمساً شَفَعْن له صلاته وإن كان صلى إتماماً لأربع كانتا ترغيماً للشيطان » رواه مسلم وأبو داود وغيرهما. وفي هذا المعنى حديث صريح آخر من طريق عبد الرحمن ابن عوف عن النبي ﷺ رواه الترمذي وصححه وابن ماجه كما صححه الألباني أيضاً. وبمعناه حديث صريح آخر من طريق انس مرفوعاً رواه البيهقي ورجال الإسناد ثقات كما ذكر الشوكاني. وقد نقل الإمام الشوكاني عن الإمامين النووي والعراقي أن الجمهور قالوا بوجوب إطراح الشك والبناء على اليقين في سهو الصلاة، وهو كما نقل الشوكاني عن المهدي في (البحر) مذهب علي وأبي بكر وعمر وابن مسعود وربيعة والشافعي ومالك (انظر: نيل الأوطار ٣/ ١٣٠-١٣٢).

وفي السهو حديث آخر عن ابن مسعود قال قال النبي ﷺ « وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحَرَّ الصواب فليتمَّ عليه ثم ليسجد سجدتين » رواه البخاري ومسلم واللفظ من مسلم، وفي لفظ آخر « فلينظر أحرى ذلك للصواب » ، وفي لفظ آخر « فليتحر أقرب ذلك إلى الصواب » رواهما مسلم. وقد يظن بعضهم أن حديث ابن مسعود يدل على أن المصلي يتم على الظن الغالب عنده ولا يلزمه أن يتم على ما استيقن. والصحيح إن شاء الله تعالى أن حديث ابن مسعود لا يعارض الأحاديث السابقة ولكنه أعم منها، وذلك أن

مواضع الشك في الصلاة متعددة ويجب فيها كلها البناء على اليقين المتحقق أو الإعتماد على ما ينبغي أن يكون يقيناً وهو هنا العلم الظاهر إلا أن يكون المصلي قد نسي. فمثال اليقين المتحقق أن المصلي إذا شك وهو قائم أهي الركعة الثالثة أم الرابعة ؟ فهو متيقن من الثلاث وإنما الشك في الرابعة سواء كان الشك راجحاً أو مرجوحاً، فيجب عليه أن يصلي ركعة أخرى لأن البناء على اليقين هو الصواب بعينه وهو أولى ما تحمل عليه عبارة « فليتحر الصواب » ، كما أن هذا التأويل يوافق الأحاديث الأخرى الصريحة. ومثال إهمال الشك واتباع العلم الظاهر أو ما ينبغي أن يكون يقيناً هو أن المصلي إذا عرض له شك وهو في الجلسة الأخيرة هل صلى ثلاثاً أم أربعاً ؟ فالأصل أنه صلى أربعاً ولولا ذلك لما جلس إلا أن يكون قد نسي، فحكمه هنا أن يمضي في جلسته ثم يسلم ولا يعتد بمجرد الشك في حصول النسيان، فهذا هو أقرب شيء إلى الصواب سواء كان النسيان قد حصل أم لم يحصل، ولذلك فإن هذا الحكم هو من أولى ما تحمل عليه عبارة « فليتحر أقرب ذلك إلى الصواب » ، ولا ريب أن حصول النسيان في بعض الأحيان من غير أن يشعر المصلي هو خير بكثير من اتباع الشك في حصول النسيان، لأنه محض وسوسة ويفضي إلى إماتة العبادات. وكذلك حكم كل من كان تصرفه في الصلاة مبنياً على أنه قد أتم قدراً معيناً ثم عرض له شك فيما ينبغي أنه قد أتمه، فإن الشك هنا مهمل لا قيمة له. فكما ترى أن حكم الشك في الصلاة يدور على إتباع العلم دون الظن، ولكنه قد يكون علماً يقيناً أو علماً ظاهراً.

ونُقل عن أبي حنيفة أن من اعتراه الشك مرة بعد أخرى فإنه يتم على غالب ظنه، نقله ابن حجر في الفتح (٣/ ٧٤) والشوكاني في (نيل الأوطار ٣/ ١٣٠) وغيرهما، ولعله لأن المبتلى بالشك والوسوسة قد يشك فيما هو متيقن منه ويكون غالب ظنه كيقين غيره، ومن هنا يحتمل إعطاء حكم اليقين لغالب ظنه في هذه القضية، والله تعالى أعلم.

المثال الثاني:

قضية خيار المجلس في البيع، فإن الأصل المتيقن منه قبل أن تَرد الأدلة المقيدة والمخصصة أنه إذا حصل تبادل البضاعة والثمن بقبول الطرفين طوعاً فقد تم البيع وانتقل الملك وسقط حق كل طرف فيما سلمه للآخر، سواء مكث المتبايعان في مكان البيع أو فارق أحدهما موضع الآخر. قال تعالى ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ البقرة: ٢٧٥ ، وحل البيع يتضمن حل تصرف كل من المتبايعين فيما انتقل إليه، وقال تعالى ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ النساء: ٢٩، فيجوز لكل من المتبايعين أن يأكل ما انتقل إليه إذا حصل الإنتقال عن تراض منهما. ولكن صح في الحديث ما يغير ذلك الأصل ويخصص ظاهر أدلته وهو حديث خيار المجلس.

فعن ابـن عمر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال « كل بَيّعَيْن لا بَـيْـع بينهما حتى يتفرقا إلا بيع الخيار » رواه البخاري ومسلم، وفي رواية « إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعاً أو يخير أحدهما الآخر، فإن خير أحدهما الآخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وإن تفرقا بعد أن تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع » رواه البخاري ومسلم.

ولا ريب أن حديث خيار المجلس إنما هو حكم جديد أضافه الحديث إلى أحوال البيع التي سبق وأقرها الشرع ويتسع لها ظاهر القرآن الكريم كما ذكرنا في آيتي البقرة والنساء. ومن هنا فإن بعض العلماء يرى أن حديث خيار المجلس يخصص عموم القرآن أو يصرف بعض آياته عن ظاهرها.

وقد اختلف السلف في العمل بهذا الحديث، نقل اختلافهم القرطبي في تفسيره (٥/ ١٥٣-١٥٦)، وصاحب طرح التثريب (٦/ ١٤٩-١٥٩)، وابن حجر في (فتح الباري ٤/ ٢٦٠-٢٦٨) وغيرهم. حاصل ذلك أنه ذهب جمهور السلف والخلف، منهم

علي وابن عباس وابن عمر وابن المسيب والحسن البصري والشافعي وأحمد وعامة أهل الحديث ذهبوا إلى ثبوت الخيار لكل من المتبايعين في إمضاء البيع أو قطعه ورده ما داما في موضع البيع، فإذا فارق أحدهما مكان الآخر سقط هذا الخيار ولزم البيع، اللهم إلا بيع الخيار كما جاء في الحديث. وذهب مالك وأبو حنيفة إلى لزوم البيع إذا تمت أركانه في المجلس ولا يوجد خيار لمجرد عدم التفرق عن المكان.

والناظر في أحوال الناس يجد كثرة التبايع بتبادل السلع من غير نص على عقد تام، وإنما يُـفهم تمام العقد من حال المتبايعين ونهاية المعاملة، وقد يكون أحدهما متردداً في الصفقة لم يثبت التراضي في نفسه ولذلك يحتاج المتبايعان إلى خيار المجلس إلا بيع الخيار أي إلا إذا أظهر المتبايعان العقد جلياً وفيه عبارة تخبر عن منتهى البيع فإذا كان الخيار كذلك فقد تمت الصفقة حسب الاتفاق ولا مجال بعد ذلك للفسخ قبل التفرق. وعلى ذلك فإن قول أبي حنيفة رحمه الله تعـــالى إنما يصح حين يـكون العقـد جلياً، ويـكون منتهى البيع قبل التفرق. وأما إذا لم يحصل إظهار العقد كما هـو حال كثير من البيوع، فإن قول الجمهور هـو الصحيح.

وحديث خيار المجلس له طرق كثيرة فهو متواتر إلى نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ كما في الصحيحين وغيرهما، ورواه أيضاً عبد الله بن دينار عن ابن عمر مرفوعاً وروايته في الصحيحين. وكذلك هو في الصحيحين من رواية حكيم بن حزام عن النبي ﷺ . ورواه أيضاً أبو داؤد والنسائي والترمذي من حديث عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ. وألفاظ الحديث عندهم متقاربة وإن كان بعضها أوضح في المقصود من غيرها.

فالحديث صحيح قطعاً ولا نجد أدنى شك في ثبوته وإن كان بعض الفقهاء يرى أنه ظني الثبوت. وأيضاً فإن سياق الحديث يقطع بأن المراد بالتفرق هو تفرق المكان وليس التفرق في الآراء والأقوال نحو عدم الاتفاق على البيع، وذلك لأنه من المحال أن يكون تقدير الحديث: المتساومان بالخيار حتى يختلفا!! ويمكن مراجعة تفصيل ذلك في المصادر التي ذكرناها خصوصاً تفسير القرطبي و(طرح التثريب).

وعلى أي حال فقد وقعت شبهات لجماعة من السلف، إما في صحة حديث خيار المجلس، وإما في المعنى المراد منه ولذلك صار الحديث ظنياً عندهم إما في ثبوته وإما في معناه، كما أن المعنى الظاهر للحديث يعارض عندهم الأصل القديم المتيقن منه في حل البيع وصحته سواء مكث المتبايعان في مكان البيع أو فارق أحدهما الآخر. فما هو حكم مثل هؤلاء الفقهاء فيما يقع لهم من بيع وشراء وكذلك حكم من يجعل ما لا يقطع بثبوته أو بمدلوله من الأحاديث الصحيحة علماً ظاهراً ولا يسميه ظناً ؟ حكم الفقيه في هذه القضايا يعتمد على أصوله في مراتب الأدلة وقواعد الفقه ولذلك يختلف العلماء في هذه القضايا بحسب اختلافهم في هذه الأصول، ويمكن إن شاء الله تعالى إيضاح الأمر بما يأتي:

١- فمَن يجعل العمل بالعلم الظاهر قاعدة عامة في الفقهيات بقطع النظر عن موافقة أو مخالفة العلم الظاهر لحكم البناء على اليقين فمثل هذا الفقيه يأخذ بظاهر صحة الإسناد وظاهر المعنى ويخصص به الأصل المتيقن منه في حل البيع وإن لم يقطع بصحة الإسناد ولا بمدلول ظاهر العبارات. ويدل الاستقراء على أن هذه هي طريقة كثير من العلماء من أهل الحديث وأهل المذاهب وغيرهم.

٢- وأما من يقول بأن بعض الفقهيات على أقل تقدير كالدماء والأموال والأعراض وما يتضمنها من المصالح العامة لا تحل إلا بالحق وهو اليقين فإنه يجب عند مثل هذا الفقيه البناء على اليقين وعدم تغييره بعلم ظاهر ولكن بعلم يقيني. والأصل المتيقن منه هنا أن التفرق عن المكان ليس شرطاً في البيع. فإن استطاع هذا الفقيه أن يقطع بصحة حديث خيار المجلس وبدلالته على التفرق في المكان فإنه يعمل بمقتضاه ويخصص به الأصل القديم لأجل الجمع بين الأصلين. وأما إذا تعذر على الفقيه القطع بصحة الإسناد أو بالمعنى المراد من الحديث فإن الحديث يصير عنده علماً ظاهراً أو ظناً غالباً حسب اصطلاح القوم فلا يغير به الأصل القديم المتيقن منه. فحكم هذا الفقيه في حق نفسه هو أن يعمل بعموم الأصل القديم، فلا يصح له رد الصفقة بسبب عدم التفرق إلا إذا وافقه الطرف الآخر أو كان بيع خيار. غير أن هذا الفقيه ينظر إلى حكم الإحتياط للدين فيقبل رد

الصفقة بسبب عدم التفرق إذا أراده الطرف الآخر، وهو احتياط لا إشكال في مشروعيته بل قد يكون واجباً وسيأتي في مبحث خاص إن شاء الله تعالى.

وبصرف النظر عن قضية خيار المجلس، فإن البناء على اليقين مع رعاية الإحتياط هو وجه قوي في تخريج آراء طائفة من السلف منهم الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى، وسيأتي تلخيص هذا الوجه بعد المثال الثالث إن شاء الله عز وجل.

المثال الثالث:

قضية قتل المسلم قصاصاً بالكافر الذمي. وتتجلى في هذه القضية حاجة الفقيه إلى المطاولة في إجهاد الفكر وتكرار النظر، وإلا فإنه قد يعتقد بأنه يعمل بالأصل واليقين وهو إنما يعمل بالظن او بالوهم والخيال في أمور كبيرة!!

فلا خلاف في تحريم قتل النفس التي حرم الله تعالى إلا بالحق سواء كانت النفس مسلمة أو كافرة. ولكن الفقهاء اختلفوا في نوع العقوبة على المسلم إذا قتل كافراً ذمياً أو كافراً معاهداً، هل يُقتل المسلم قصاصاً به أم يُعاقب بغير ذلك؟ فذهب أكثر السلف إلى أن المسلم لا يُقتل قصاصاً بالكافر سواء كان الكافر ذمياً أو غير ذمي. هذا مذهب الجمهور منهم عمر بن عبد العزيز وعطاء والحسن وعكرمة والزهري ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وإسحاق وأحمد، وروي كذلك عن عمر وعثمان وعلي وزيد بن ثابت. وذهب مالك والليث بن سعد إلى أنه إن قتله غيلة قُتل به وإلا لم يُقتل، وقتل الغيلة عندهم أن يقتله على ماله كما يصنع قاطع الطريق لا يقتله لثائرة ولا عداوة، وجعل بعضهم قتل الغيلة من باب المحاربة وقطع السبيل وليس من باب القصاص. وذهب أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى إلى أن المسلم يُقتل قصاصاً بالكافر إذا كان ذمياً. غير أن أبا حنيفة وعامة أصحابه وافقوا الجمهور على أن المسلم لا يُقتل بالكافر غير الذمي سواء كان الكافر كتابياً أو وثنياً وسواء كان محارباً أو معاهداً أو مستأمناً. هذه مذاهب العلماء كما يتحصل مما نقله أبو محمد بن حزم في (المحلى ١٠/ ٣٤٧-٣٥٧)، والسمرقندي في (تحفة

الفقهاء ٣/ ١٢٧)، والجصاص في (أحكام القرآن ١/ ١٤٠-١٤٤)، وابن رشد في (بداية المجتهد ٢/ ٣٩٢)، والقرطبي في تفسيره (٢/ ٢٤٦-٢٤٧)، وابن قدامة في (المغني ٩/ ٣٤١-٣٤٢و٤٢٤) وغيرهم. والأمور الآتية توضح أسباب الخلاف:

● **حجة الجمهور**: احتج الجمهور بحديث صحيح مشهور ، فعَنْ أَبِي جُحَيْفَةَ رَضِيَ اللهُّ عَنْهُ، قَالَ: قُلْتُ لِعَلِيٍّ رَضِيَ اللهُّ عَنْهُ: هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِنَ الوَحْيِ إِلَّا مَا فِي كِتَابِ اللهَّ؟ قَالَ: «لاَ وَالَّذِي فَلَقَ الحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، مَا أَعْلَمُهُ إِلَّا فَهْمًا يُعْطِيهِ الله رَجُلًا فِي القُرْآنِ، وَمَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ»، قُلْتُ: وَمَا فِي الصَّحِيفَةِ؟ قَالَ « العَقْلُ وَفَكَاكُ الأَسِيرِ وَأَنْ لاَ يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ » رواه البخاري.

وعَنْ قَيْسِ بْنِ عُبَادٍ، قَالَ: انْطَلَقْتُ أَنَا وَالْأَشْتَرُ، إِلَى عَلِيٍّ، فَقُلْنَا: هَلْ عَهِدَ إِلَيْكَ نَبِيُّ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا لَمْ يَعْهَدْهُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً؟ قَالَ: لَا، إلا مَا فِي كِتَابِي هَذَا، قَالَ: وَكِتَابٌ فِي قِرَابِ سَيْفِهِ، فَإِذَا فِيهِ « الْمُؤْمِنُونَ تَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، أَلَا لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ، مَنْ أَحْدَثَ حَدَثًا أَوْ آوَى مُحْدِثًا، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ الله، وَالْمَلائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ » رواه أحمد وأبو داود وغيرهما بإسناد صحيح ، وصححه شعيب الأرناؤوط على شرط الشيخين . وفي رواية عَنِ الْحَسَنِ، عَنْ قَيْسِ بْنِ عُبَادَةَ، قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَالْأَشْتَرُ، عَلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُّ عَنْهُ يَوْمَ الْجَمَلِ، فَقُلْتُ: هَلْ عَهِدَ إِلَيْكَ رَسُولُ اللهَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَهْدًا دُونَ الْعَامَّةِ؟ فَقَالَ: لَا، إِلَّا هَذَا وَأَخْرَجَ مِنْ قِرَابِ سَيْفِهِ فَإِذَا فِيهَا « الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ » رواه الحاكم وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.

وعَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ عَبْدِ الله بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: لَمَّا دَخَلَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَكَّةَ عَامَ الْفَتْحِ، قَامَ فِي النَّاسِ خَطِيبًا، فَقَالَ « يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّهُ مَا كَانَ مِنْ حِلْفٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَإِنَّ الْإِسْلَامَ لَمْ يَزِدْهُ إِلَّا شِدَّةً، وَلَا حِلْفَ فِي الْإِسْلَامِ، وَالْمُسْلِمُونَ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، تَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، يُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَيَرُدُّ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، تُرَدُّ سَرَايَاهُمْ

عَلَى قَعَدِهِمْ، لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، دِيَةُ الْكَافِرِ نِصْفُ دِيَةِ الْمُسْلِمِ، لَا جَلَبَ وَلَا جَنَبَ، وَلَا تُؤْخَذُ صَدَقَاتُهُمْ إِلَّا فِي دِيَارِهِمْ ». رواه أحمد، وحسن إسناده شعيب الأرناؤوط. وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله ﷺ « الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ. يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَيُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَقْصَاهُمْ، وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ يَرُدُّ مُشِدُّهُمْ عَلَى مُضْعِفِهِمْ، وَمُتَسَرِّيهِمْ عَلَى قَاعِدِهِمْ لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ، وَلَا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ » رواه أبو داود وغيره وحسنه الألباني في (إرواء الغليل ٧/ ٢٦٥-٢٦٦) ووصفه شعيب الأرنؤوط بأنه صحيح لغيره.

- **حجج الحنفية في قتل المسلم قصاصاً بالذمي**: فمن أدلتهم العمومات في القرآن والسنة، منها قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾ البقرة: ١٧٨، واضح أن الضمير في ﴿ عَلَيۡكُمُ ﴾ يرجع إلى الذين آمنوا، غير أن لفظ ﴿ ٱلۡقَتۡلَى ﴾ ، يصلح للعموم فيمن يُقتل في سلطانهم ومسؤوليتهم ، فهو بهذا النظر يشمل أهل الذمة.

ومنها قوله تعالى ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ ﴾ ، إلى قوله تعالى ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٞ لَّهُۥ ﴾ المائدة: ٤٤ - ٤٥. فهذه شريعة سابقة، وهي شريعة لنا حين تُذكر في القرآن ولا تُنسخ . وهذا النص مقيد أيضاً بعبارة ﴿ عَلَيۡهِمۡ ﴾ ، غير أن العموم في عبارة ﴿ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ ﴾ ، يمكن أن يشمل من يُقتل في سلطانهم ومسؤوليتهم من الذميين.

ومنها قوله تعالى ﴿ ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ ﴾ البقرة: ١٩٤، وهذه الآية الكريمة من أقوى ما يُحتج به للحنفية ، لأن سياق الآية تشمل القصاص بين المسلمين والمشركين بالنص

وليس بالمضمون فقط، فمن البعيد جداً إخراج سبب الحكم كله بالتخصيص ، ولكن يمكن إخراج بعضه ، أي إخراج المحاربين والأجانب وذلك لوجود أدلة خاصة بهم.

وتوجد نصوص أخرى توجب العدل والمماثلة ، كقوله تعالى ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ﴾ النساء: ٥٨ ، الآية الكريمة توجب العدل بين الناس عموماً بصرف النظر عن عقائدهم ، غير أن العدل بين الطوائف والدول يجب أن يكون متبادلاً، وبخلاف ذلك فإن التعامل يكون بالمثل ، على نحو قوله تعـــالى ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ الشورى: ٤٠. فإن ظاهر هذه الآيات يقتضي القصاص في الحرمات والعدل والمماثلة . ويعتمد المخالفون للحنفية على القول بأن النفس الكافرة غير مساوية للنفس المؤمنة، ولا شك بصحة ذلك فيما يتعلق بالآخرة، وفي حكم الولاء والنكاح وشبه ذلك، وأما أن يُقال للذميين في الدنيا: إن حرمتكم ناقصة، فالقصاص حق لنا وليس لكم، فإن هذا معارض لظواهر نصوص متعددة، فلا يجوز إلا بدليل قطعي الثبوت وقطعي الدلالة. وقد صرح علماء الحنفية أن المسلم والذمي سواء في عصمة الدم.

وقال تعالى ﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾ الإسراء: ٣٣ ، الآية الكريمة عامة في الظاهر في كل نفس محرمة، ولا خلاف بين العلماء في حرمة نفس الذمي، والسلطان المذكور في الآية يمكن أن يشمل القصاص، بدليل عبارة ﴿ فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾. وقد يعترض الشافعية وغيرهم بأن قوله تعالى ﴿ سُلْطَٰنًا ﴾ نكرة مبهمة أو نكرة خاصة غير معينة وتحتاج إلى بيان وتعيين، وتحتمل لغة الآية أن يكون السلطان قصاصاً أو دية أو حبساً أو جلداً أو نفياً أو أي عقوبة أخرى، غير أنه لا يجوز شئ من ذلك إلا بالبيان الشرعي. وأما قوله تعالى بعد ذلك ﴿ فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا ﴾، فإنه من الإسراف في القتل أن يقتص إذا كان سلطانه ليس فيه الاقتصاص

أصلاً، وهذا كما يقال لرجل: لا تسرف في المعاصي بمعنى لا تكثر منها، وإنْ كانت المعاصي كلها غير مباحة. ولا مانع أيضاً أن يكون السلطان على هذا القاتل هو غير السلطان على ذاك القاتل، وهو استعمال شائع في النكرة في سياق الإثبات حيث يدخل في النكرة كثير من الأفراد ولكن يتعين في هذه القضية فرد وفي تلك القضية فرد آخر، غير أن بين الأفراد علاقة تسوغ انتظامهم في لفظ واحد غير مشترك، مثاله قوله تعالى ﴿ وَءَاتَيۡتُمۡ إِحۡدَىٰهُنَّ قِنطَارٗا ﴾ النساء: ٢٠، القنطار في الآية يتناول قنطار الذهب والفضة والجواهر إنْ كان مهراً. وقال تعالى ﴿ وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱبۡنَيۡ ءَادَمَ بِٱلۡحَقِّ إِذۡ قَرَّبَا قُرۡبَانٗا فَتُقُبِّلَ مِنۡ أَحَدِهِمَا وَلَمۡ يُتَقَبَّلۡ مِنَ ٱلۡأٓخَرِ ﴾ المائدة: ٢٧، فلا مانع أن يكون قربان أحدهما هو غير قربان الآخر. وهذا الرد على الحنفية مخالف لظاهر النص فلا يُقبل إلا بدليل.

- **الجمع بين هذه الأدلة وحديث « لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ ، وَلا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ »** ، فمذهب الجمهور هو تخصيص الأدلة المذكورة كلها بهذا الحديث الشريف، فلا يجوز عندهم قتل المؤمن قصاصاً بالكافر سواء كان ذمياً او أجنبياً، وذلك عملاً منهم بالقاعدة الأصولية أن العام يُخصص بالخاص الذي يعارض العموم وينافيه. وأما الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه فمذهبه ثبوت القصاص للذمي من المسلم، عملاً بالأدلة القرآنية المذكورة، وذهب الحنفية إلى أن الحديث المذكور هو في الكافر غير الذمي. والإحتجاج لأبي حنيفة من وجوه، **الحجة الأولى**: ما ذكرناه في تفسير آيات البقرة والمائدة والإسراء، وبعضها يأبى التخصيص الذي يدعيه الجمهور. **الحجة الثانية**: أن الحديث المذكور ظاهره العموم أيضاً في كل مؤمن وكل كافر، فتخصيصه أقرب وأولى وأبعد عن التكلف من تخصيص الآيات بـه، وذلك كأن يكون التقدير: لا يُقتل مسلم بكافر أجنبي او غير ذمي، وذلك أن التصرف مع الأجنبي تحكمه علاقات متماثلة ومتبادلة بين الطرفين كما تنبه إلى ذلك نصوص القرآن الكريم، منها قوله تعالى ﴿ ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ

فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ ﴾ البقرة: ١٩٤. ولضعف الثقة واحتمال الخداع والخيانة، فإن تبادل العلاقات والمصالح يحتاج إلى متابعة ومراقبة دقيقة، وهذا يقتصر من الجهة الحكومية على المصالح العامة المتبادلة. وأما المتابعة الحكومية للقضايا الخاصة كلها فهو متعذر لأنه يُرهق الحكومة، ولذلك فإن القاعدة أن لا يُقتل مسلم بكافر أجنبي، ولكن يُصار إلى عقوبات داخلية أخرى وإلى تسوية تقطع الحاجة إلى متابعة، مع ولي المقتول او حكومته. وأما عبارة « وَلا ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ » ، فهي على ظاهرها بتقدير: ولا يُقتل ذو عهد في عهده، وتنبه العبارة إلى نوع من حصانة المعاهد او الحصانة الدبلوماسية، وذلك أنه قد يُعطى الإذن بدخول كافر شديد العداوة ويمكن أن يكون مطلوباً بجناية سابقة، فإذا أُعطي العهد والإذن بأن يكون عضواً في وفد تفاوضي او لأداء شهادة او غير ذلك من المصالح، فإنه يدخل بالأمان والحماية حتى يرجع، ولا يجوز قتله ولا الإعتداء عليه في فترة العهد. **الحجة الثالثة**: قال ابن عبد البر المالكي: واحتجوا بالإجماع على أن المسلم تُـقطع يده إذا سرق من مال ذمي، فنفسه أحرى أن تؤخذ بنفسه . وهذا قياس حسن لولا أنه باطل عند الأثر الصحيح، ولا مدخل للقياس والنظر مع صحة الأثر. اهـ من (الإستذكار ٨/ ١٢٢)، وإنما نظر ابن عبد البر إلى الأثر (أي الحديث) من خلال مذهب الجمهور.

● **خطأ بعض الحنفية في الإحتجاج لمذهبهم**: فلعل الذي أبعدني في الطبعة الأولى وأبعد الكثير من الفقهاء والباحثين عن مذهب أبي حنيفة في هذه القضية، هو تكلف أتباع أبي حنيفة في محاولة تخصيص الحديث بقرينة من داخله وليس من خارجه. ولا بأس أن نذكر تفصيل ذلك لغرض التدريب، فالذي وجدته أن أتباع أبي حنيفة لا يعترضون على صحة الحديث ولكنهم يفسرونه بدعوى أن الشطر الثاني من الحديث وهو « ولا ذو عهد في عهده » لا يستقل بنفسه ويحتاج إلى شيء يفسره. ولما كان الشطر الأول وهو « لا يقتل مؤمن بكافر » ، خاصاً في قتل القصاص وكان ذو العهد معطوفاً على « مؤمن » فإن ذلك

يقتضي تفسير الشطر الثاني بقتل القصاص أيضاً تحقيقاً لمقتضى العطف من المناسبة بين الجملتين كما هي عبارة قاضي زادة من الحنفية في (تكملة فتح القدير ١٠/ ٢١٧-٢١٩). وعلى هذا المعنى كلام الجصاص أيضاً. ويكون أول تقدير للشطر الثاني: ولا ذو عهد في عهده بكافر. ثم لما كان ذو العهد إنما لا يقتل قصاصاً بالكافر إذا كان الكافر حربياً، صار التقدير مقيداً بالكافر الحربي، أي: ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي. فإنْ ثبت تقييد الشطر الثاني بالكافر الحربي، فإن القيد نفسه ينبغي أن يكون مكنوناً في الشطر الأول ويصير تقدير الحديث: لا يقتل مؤمن بكافر حربي ولا ذو عهد في عهده بكافر حربي. فكما ترى أن الشطرين الأول والثاني تبادلا تأثير كل منهما في الآخر، لأن الشطر الأول اقتضى عندهم تفسير الشطر الثاني بقتل القصاص دون غير ذلك من الأسباب، ثم اقتضى الشطر الثاني بعد إظهار معناه المكنون حسب مذهبهم، اقتضى تخصيص الكافر في الشطر الأول بأنه كافر حربي. والتكلف واضح في هذه الطريقة.

● **المعنى الإجمالي للحديث**: أما الشطر الأول وهو « لا يُقتل مؤمن بكافر »، فظاهره العموم في كل كافر سواء كان حربياً أو ذمياً أو مستأمناً، ولكن يمكن تخصيصه بقرينة من خارجه كما هو حال كثير من الظواهر اللفظية وبصرف النظر عن تخصيص الشطر الثاني، وقد نبهنا إلى ذلك قبل قليل في الجمع بين الأدلة. وأما الشطر الثاني فإن قوله ﷺ « ذو عهد » معطوف على « مؤمن »، ولما كان العطف يقتضي الاشتراك فإن التقدير: ولا يُقتل ذو عهد في عهده. وهذا تقدير يستقل بنفسه خلافاً لطريقة الحنفية في تفسيره، فلا حاجة إلى تكلف في تقدير بل تخيل ألفاظ محذوفة مما يُبعد الآخرين عن قبول الحجة. يوضح الأمر أن الذي يُعصم دمه بالعهد هو الكافر وليس المسلم، فمعنى الشطر الثاني أن الكافر إذا أُعطِيَ العهد أو الأمان فلا يحل أن يُقتل ما دام عهده قائماً، لا بسبب كفره، ولا بما كان عليه من جنايات، مثاله الكفار الذين يعاهدهم المسلمون لمصلحة دينية وكرسول الكفار المحاربين يسمح له بدخول دار الإسلام لإيصال رسالة او تفاوض وشبه ذلك من وجوه

الحصانة الدبلوماسية. ففي الحديث تنبيه إلى أمر مهم وهو الأخذ بالتفصيل والدقة في عهود المسلمين مع الكفار لبيان ما يعد نقضاً وما لا يعد نقضاً للعهد، فإذا فعل المعاهد ما ينقض عهده زالت عصمته المذكورة في الحديث.

● **الصلة بين شطري الحديث:** قلنا إن قوله ﷺ « ذو عهد » معطوف على « مؤمن »، والتقدير: لا يُقتل مؤمن بكافر ولا يُقتل ذو عهد في عهده، وبذلك يكون ذو العهد مشاركاً للمؤمن في النهي عن قتله. ولا خلاف في مثل هذا السياق أن العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الأصل وهو هنا النهي عن القتل. ثم هل يشترك ذو العهد مع المؤمن في كون النهي عن القتل إنما هو بالقصاص للكافر كما هو احتجاج أتباع أبي حنيفة؟ فالمعلوم في العربية أنه يكثر الإشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الأصل دون توابعه. وأما إشراك المعطوف في توابع الأصل فليس بحكم ظاهر إلا حين يقتضيه السياق والقرائن. فلو قال قائل: لا يؤخذ مال من بخيل ولاعلمٌ، فمعناه أن العلم أيضاً لا يؤخذ من بخيل، وهنا اشترك العلم مع المال في الأصل وتابعه، أي في عدم الأخذ وفي كون الأخذ من البخيل وذلك لأن المعطوف لم يقيد بوصف يصلح أن يستقل به المعنى. ولكن لو قال القائل: لا يؤخذ مال من بخيل ولا علم من جاهل، لعُلِمَ بيقين أن كل جملة تستقل بنفسها من جهة المعنى، وأن عطف العلم على المال هو لمجرد الإشتراك في عدم الأخذ، وأما البخيل فمن خصوصيات الشطر الأول كما أن الجاهل من خصوصيات الشطر الثاني. وكذلك الأمر في حديث الباب، فلو كان الحديث: لا يُقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد، من غير وصف ذي العهد بأنه في عهده، لو كان الحديث كذلك لكان لطريقة الحنفية وجه، ولكن الحديث « لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده »، فعلم بيقين أن قوله ﷺ « بكافر» خاص بالشطر الأول وأن قوله ﷺ « في عهده » خاص بالشطر الثاني. مثال آخر قولك: لا تعط زيداً ثوباً جديداً ولا خالداً، فعلى نحو هذا السياق يجوز تأويل الحنفية للحديث، وأما لو قلت: لا تعط زيداً ثوباً جديداً ولا خالداً كتاباً، فإن

تأويل الحنفية يسقط لأن اشتراك المعطوف والمعطوف عليه يصير مقصوراً على قولك: لا تعط، دون سائر الأوصاف. ويؤيد ذلك أيضاً أنه لو كانت طريقة الحنفية صحيحة هنا، لكان المتوقع أن يقال: لا يقتل مؤمن ولا ذو عهد بكافر، بتأخير ذكر الكافر، غير أن سياق الحديث بتقديم عبارة « بكافر » وبذكر وصف آخر يقيد الشطر الثاني، يوجب قصر كل قيد على موضعه ما لم يقم برهان على خلاف ذلك. وهذا كقوله تعالى ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ﴾ البقرة: ٢١٠، فقوله تعالى ﴿ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ تابع للشطر الأول، وأما إتيان الملائكة فلا يقال إنه في ظلل من الغمام إلا كمجرد إحتمال لا دليل على إثباته ولا نفيه فلا يحل الأخذ به في التفسير كما لا يحل القضاء والفتوى بمثله في تفسير أدلة الفقه، هذا مع أن إتيان الملائكة لم يقيد بوصف إضافي يستقل به. وأما في حديث الباب فإن قوله ﷺ « ولا ذو عهد » مقيد بكونه في عهده، وهذا القيد يوجب فصله عن توابع المعطوف عليه كما ذكرنا. فالذي لا ريب فيه أن قوله ﷺ « في عهده » يدل على أن هذا الوصف أو القيد هو المقصود بالحكم، وبذلك يكون المراد من الشطر الأول من الحديث هو حكم القصاص والمراد بالشطر الثاني هو مطلق القتل ما دام العهد قائماً، غير أن ظاهر العموم في القصاص يمكن تخصيصه بقرينة من خارج هذا الحديث، كما هو الحال في كثير من التخصيصات.

● **إسراف ابن حزم في الرد على الحنفية:** قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى: وكيف يجوز أن يظن هذا ذو مسكة عقل ونحن مندوبون إلى قتل الحربيين موعودون على قتلهم بأعظم الأجر، أيمكن أن يظن من به طباخ أن النبي ﷺ مع هذا الحال وأمره عليه الصلاة والسلام بالجهاد يتكلف أن يخبرنا أننا لا نُقتل بالحربيين إذا قتلناهم؟! اهـ من (المحلى ١٠/ ٣٥٥)، ومعنى: طباخ، أي قوة في رأيه. وفي رد ابن حزم إسراف، وربما غفل عن احتمال مهم، وهو أن عبارة «الكافر الحربي» قد تُطلق في كلام بعض القدماء على كل طائفة كافرة ليس بينها وبين المسلمين عقد مسالمة، وإنْ كانت تلك الطائفة غير

مظهرة لأي عداء، فهؤلاء قد يدخل بعضهم بلاد المسلمين لسبب من الأسباب، ولسنا مندوبين إلى قتلهم بسبب عقائدهم، من غير حِراب منهم ولا عدوان، وهذا صريح مذهب الحنفية.

تلخيص حكم العمل بالعلم الظاهر

الأمثلة الثلاثة الماضية كافية إن شاء الله تعالى لمعرفة هذا الحكم، والمقصود هنا تلخيص ذلك مع ذكر بعض الأدلة. وتوجد تفاصيل أخرى مذكورة في أحكام الاجتهاد والتقليد، ذكرناها في كتاب (المنهج الفريد).

أولاً: حكم المجتهد في حق نفسه وحكم من قلده:

المجتهد مكلف باجتهاده في حق نفسه وإن كان علماً ظاهراً وليس يقيناً، قال تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ البقرة: ٢٨٦ ، وقال ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾ الطلاق: ٧ ، فصح أن الإنسان مكلف في حق نفسه بما في وسعه وفي حدود ما آتاه الله تعالى من علم وقدرة. وكذلك حكم المقلد إذا قلد في أمر نفسه كأحكام الوضوء والصلاة فلم يتجاوز إلى حقوق الآخرين.

ثانياً: حكم المجتهد في القضاء في الدماء والأموال والأعراض:

المجتهد مكلف في ذلك كله بالحق، قال تعالى ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ المائدة: ٤٥ ، وقال تعالى ﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ الأنعام: ١٥١ ، وقال تعالى ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ ص: ٢٦. وعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال « أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام

وحسابهم على الله عز وجل » رواه البخاري ومسلم، وفي رواية من حديث عمر ﷺ عن رسول الله ﷺ قال « عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه » رواه البخاري. والحق هو الصحيح الثابت الذي ليس بباطل ولا ضلال، فالحكم بالحق هو الحكم بالصواب الذي أنزله الله تعالى.

وقد يقول سائل: إذا منعنا من سفك الدماء وانتهاك الحرمات بالعلم الظاهر أو الاجتهادات الظنية كما هو الإصطلاح المشهور، فما هي مواقع الخطأ في الحكم كما في حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال « إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ » رواه الترمذي والنسائي وابن حبان والبزار والدارقطني ، وصححه الألباني وشعيب الأرنؤوط. وبنحو هذا اللفظ رواه البخاري ومسلم من حديث عمرو بن العاص مرفوعاً؟ الجواب وبالله تعالى التوفيق: أن القاضي وإنْ كان متيقناً من الحكم الشرعي فإنه قد يخطأ في إيقاع الحكم في موقعه، لأنه يعتمد في ذلك على البينات القضائية كشهادة الشهود والقرائن المعتبرة، وقد تؤدي أحياناً إلى الخطأ في الحكم . ويمكن عرض أكثر من رأي في هذا الأمر، **الرأي الأول**: يجب على الحاكم أن يبذل غاية الجهد في تقويم أدلة الإثبات وفي البحث عن ما يؤيدها او يقدح فيها، وفي التشاور مع أهل الخبرة. وبعد ذلك فإن هذه البينات إذا جرت على القواعد الشرعية فهي قطعية في ثبوت الأمر بها والعمل بمقتضاها، وإن كانت غير قطعية في مدلولها. فالعمل بها عمل بحق بصرف النظر عن مدلولها، وسواء كان ذلك في الأموال او الدماء. وقد يؤيد ذلك حديث أم سلمة قالت قال رسول الله ﷺ « إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون أَلحَنَ بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه. فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له به قطعةً من النار » رواه البخاري ومسلم واللفظ من مسلم. وجَعْلُ أجرين للحاكم المصيب وإن كان سبب الإصابة والخطأ هو البينة قد يكون لأن للحاكم مجالاً واسعاً في كشف زيف البينات التي تبدو وكأنها صحيحة وفي تضعيف

القرائن التي تبدو وكأنها قوية، فله مجال واسع في تمحيص البينات والتنقيب عن مواضع القوة والضعف فيها. **الرأي الثاني**: أن الأدلة والبينات إذا لم تُقارب القطع ، فإنه يمكن النظر في تجزئة القضية لمعرفة ما هو يقيني منها وما ليس كذلك، ثم يمكن تجزئة الحكم تبعاً لذلك. ويمكن أيضاً البناء على اليقين الأصلي، مع أحكام احتياطية من أجل عدم إهدار مقتضيات العلم الظاهر. غير أن الجمع بين البناء على اليقين والإحتياط لحكم مغاير يحتاج إلى ملكة اجتهاد عالية، وإلا فإن أخطاءً كبيرة قد تقع. وذكرنا قبل قليل مثالاً هو الخلاف في قتل المسلم قصاصاً بالكافر، فما هو اليقين الأصلي في هذه القضية بحيث يُبنى عليه الحكم ما لم يقم برهان على حصول تغيير فيه؟ أهو النفس بالنفس والحرمات قصاص بمفهوم يعم المسلمين والذميين دون المحاربين والمعاهدين كما يقتضيه مذهب الحنفية ؟! أم هو اتباع ظاهر العموم في عدم قتل المؤمن وتخصيص الآيات به؟ المهم أن الموضع هنا موضع يقين أو حق فمن لم يجد وسيلة إلى القطع بالصواب فإنه يجمع بين البناء على اليقين الأصلي والإحتياط لأن البناء على اليقين عمل بحق وكذلك العمل معه بالإحتياط لأن أدلة الإحتياط قطعية وإن غفل عن هذه القاعدة كثير من الناس. **الرأي الثالث**: هو نقل القضية إلى من يقطع بالحكم، او تحكيم أهل العلم للوصول إلى قاطع.

المبحث الثالث

الإستدلالات التي توهم بالرأي كدليل ثالث بعد القرآن والسنة

لا إشكال في وجود آراء فقهية كثيرة خرجها أهل القياس على أنها أقيسة صحيحة، وقد يرى آخرون أنها ليست بأقيسة وإنما هي عمل بعموم نص أو إطلاقه أو مقتضى أمر أو نهي أو شبه ذلك من وجوه العمل بالنص. والمقصود هنا بيان أدلة أهل القياس وهل يصح أن يثبت بها دليل شرعي ثالث سوى القرآن والسنة أم لا؟ وهل تدل على جواز اتباع الظن في الدين والفتوى والقضاء به أم لا؟ وليس المقصود هنا نفي القياس على طريقة نفاة الحكمة أو نفاة المصالح والعلل الحقيقية، غير أن حصر الدين في الكتاب والسنة يوجب إرجاع الصحيح من الأقيسة إلى النصوص وليس إلى دليل ثالث، ويوجب تبعاً لذلك التفكير بنظام أو منهاج جديد تُستخرج به تلك الأقيسة من النصوص وليس من القياس. وسيتضح الأمر في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

حديث معاذ في القضاء بالرأي

الحديث وإسناده:

عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال « كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ »، قال: أقضي بكتاب الله، قال « فإن لم تجد في كتاب الله؟ »، قال فبسنة رسول الله ﷺ ، قال « فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ »، قال : اجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال « الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله » رواه أبو داود (٣/ ٣٠٢)

واللفظ له، والترمذي (تحفة الأحوذي ٤/ ٥٥٦-٥٥٧)، كلاهما من طريق شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو، ابن أخي المغيرة بن شعبة، عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ ثم ذكر أبو داود أنهم قالوا: أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً، وذكر الترمذي أنهم قالوا: عن معاذ عن النبي ﷺ، وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل.اهـ.

وهذا إسناد ضعيف جداً، أما الحارث بن عمرو فمجهول لا يعرف إلا بهذا الحديث، وأما شيوخه في الإسناد فمجاهيل لا يعرفون إلا بدعوى الحارث وهو مجهول أنهم من أصحاب معاذ، وللحارث ترجمة في (تهذيب التهذيب ٣/ ١٣٢)، ولذلك ذهب عامة أئمة الحديث إلى تضعيف هذا الحديث.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى: حديث الحارث بن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ عن معاذ، قال الترمذي: لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده بمتصل، وقال البخاري في تاريخه: الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ وعنه أبو عون لا يصح ولا يعرف إلا بهذا. وقال الدارقطني في العلل: رواه شعبة عن أبي عون هكذا، وأرسله ابن مهدي وجماعات عنه والمرسل أصح. وقال ابن حزم: لا يصح لأن الحارث مجهول وشيوخه لا يعرفون، وأدعى بعضهم فيه التواتر وهذا كذب لأنه ما رواه أحد غير أبي عون عن الحارث فكيف يكون متواتراً. وقال عبد الحق: لا يسند ولا يوجد من وجه صحيح. وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية: لا يصح وإن كان الفقهاء كلهم يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه وإن كان معناه صحيحاً. وقال ابن طاهر في تصنيف له مفرد في الكلام على هذا الحديث: اعلم أنني فحصت عن هذا الحديث في المسانيد الكبار والصغار وسألت عنه من لقيته من أهل العلم بالنقل فلم أجد له غير طريقين أحدهما طريق شعبة والأخرى عن محمد بن جابر عن أشعث بن أبي الشعثاء عن رجل من ثقيف عن معاذ وكلاهما لا يصح، قال: وأقبح ما رأيت فيه قول إمام الحرمين في كتاب أصول الفقه: والعمدة في هذا

الباب على حديث معاذ، قال: وهذه زلة منه ولو كان عالماً بالنقل لما ارتكب هذه الجهالة، قلت (القائل ابن حجر): أساء الأدب على إمام الحرمين وكان يمكنه أن يعبر بألين من هذه العبارة مع أن كلام إمام الحرمين أشد مما نقله عنه، فإنه قال: والحديث مدون في الصحاح متفق على صحته لا يتطرق إليه التأويل. كذا قال رحمه الله!! اهـ من (تلخيص الحبير ٤/ ١٨٢-١٨٣).

وقال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى: وأما خبر معاذ فإنه لا يحل الإحتجاج به لسقوطه وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري أحد من هو. قال البخاري : لا يعرف الحارث إلا بهذا ولا يصح. هذا نص كلام البخاري رحمه الله في تاريخه الأوسط، ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدرى من هم، ثم لم يُعرف قط في عصر الصحابة ولا ذكره أحد منهم ثم لم يعرفه أحد قط في عصر التابعين حتى أخذه أبو عون وحده عمن لا يدرى من هو، فلما وجده أصحاب الرأي عند شعبة طاروا به كل مطار وأشاعوه في الدنيا وهو باطل لا أصل له. اهـ من (الإحكام ٧٧٣).

وفي (نصب الراية ٤/ ٦٣) نقل الحافظ الزيلعي كلام البخاري والترمذي في هذا الحديث ولم يعترض عليه. وكذلك فعل ابن الملقن في (خلاصة البدر المنير ٢/ ٤٢٤)، إلا أنه صرح بتضعيف الإسناد. بل نقل حمدي السلفي عن ابن الملقن أنه قال: هذا الحديث كثيراً ما يتكرر في كتب الفقهاء والأصوليين والمحدثين ويعتمدون عليه وهو حديث ضعيف بإجماع أهل النقل فيما أعلم. اهـ من (تحقيق المعتبر ٦٨).

وأصبح واضحاً إن شاء الله تعالى أن حديث معاذ في القضاء بالرأي حديث ساقط الإسناد مع شهرته، غير أنه لم يشتهر قط إلا عند المتأخرين وذلك لأنه لم يعرف له بعد البحث الطويل غير طريقين غير صحيحين، بل لا يعرف في الكتب المشهورة إلا من طريق واحد هو طريق الحارث بن عمرو وهي رواية مجهول عن مجاهيل ثم لم يروه عن ذلك المجهول غير أبي عون ثم رواه عنه المحدث المشهور شعبة بن الحجاج ثم رواه عن شعبة جماعة من أهل الحديث منهم يزيد بن هارون وحفص بن عمر ويحيى ووكيع ومحمد بن

جعفر وعبد الرحمن بن مهدي، وعن بعض هؤلاء روى الحديث ابن سعد والترمذي وأبو داود وغيرهم، ثم تلقاه أهل القياس بالقبول إذ وجدوا فيه حسب رأيهم حجة لمذهبهم، ولا يصح البتة أن طائفة كبيرة من الفقهاء تلقته بالقبول إلا بعد أخذه من شعبة بل لعل ذلك بعد شعبة بأكثر من قرن أو نحو قرنين وإنما مات شعبة سنة ستين ومائة.

هذا حال الحديث من جهة الإسناد.

معنى الحديث:

وأما المعنى، فإن حديث معاذ يشعر بل يدل على الترتيب أي أن الباحث عن حكم قضية معينة ينظر أولاً في القرآن الكريم، فإن وجد دليلاً اكتفى به فإن لم يجد فعل مثل ذلك في السنة، فإن لم يجد حكم برأيه من غير كتاب ولا سنة. وهذا ترتيب باطل والعلماء متفقون على بطلانه إلا من شذ، وذلك لأن المجتهد عليه أن ينظر في أدلة القضية جميعاً من قرآن وسنة وينظر في تأثير بعضها في بعض بحيث يعمل بها جميعاً، وذلك أن السنة قد تصرف ظاهر القرآن الكريم عن ظاهره أو تعيِّن اللفظ المشترك فيه، ونحو ذلك من وجوه البيان.

فعن الإمام أحمد رحمه الله تعالى أنه قال: من تأول القرآن على ظاهره من غير دلالة من الرسول ولا من أحد من الصحابة فهو تأويل أهل البدع لأن الآية تكون عامة قصدت لشيء بعينه ورسول الله ﷺ المعبر عنها. اهـ، نقله ابن تيمية في (المسودة ١٧٩) وذكر ابن تيمية مثله في (الأيمان ٣٣٩-٣٤٠)، ووضحه بقوله عز وجل ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾ النساء: ١١، فمن بادر بحمل الآية على ظاهرها لزمه أن يورث من وقع عليه اسم الولد، كافراً كان أو مسلماً ولكن بينت السنة أن الآية إنما قصدت المسلم لا الكافر، والأمثلة من هذا النوع كثيرة جداً.

وقال الإمام الأسنوي الشافعي رحمه الله تعالى: ذكر الغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالإجماع. اهـ من (التمهيد ٣٥٨)، فهذا إجماع أو هو قول الجمهور الأعظم على أقل تقدير.

وقال علاء الدين البخاري الحنفي رحمه الله تعالى: ولا خلاف أن استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الإجتهاد في طلب الدليل المزيل، لا في حق غيره ولا في حق نفسه، لأن جهله بالدليل المزيل بسبب تقصير منه لا يكون حجة على غيره ولا في حق نفسه أيضاً. اهـ من (كشف الأسرار ٣/ ٣٧٧).

ثم على تقدير وجود رأي يعمل به الحاكم إذا لم يعرف الحكم من الكتاب والسنة، فإن هذا لا يعني أنه رأي يقضي به الحاكم كما يقضي بالكتاب والسنة، فلو كان الأمر كذلك لكان رجوعاً من الدين المنزل إلى الأهواء، ولكنه الرأي الحسن في كيفية التصرف لأجل التوصل إلى حكم الكتاب أو لتحقيق مصلحة مع اجتناب الوقوع في مخالفة شرعية. فلو أن حاكماً اضطر اضطراراً للفصل بين اثنين في قضية لا يعلم فيها حكماً من القرآن والسنة، فإن حسن رأيه يتبين بوجوه منها :

١) إقناع الخصوم في قضايا الأموال بالتصالح على أمر يرضون به جميعاً كما في رواية لحديث أم سلمة ستأتي في آخر هذا الشرح إن شاء الله.

٢) الأخذ بالإحتياط في الدماء والأنكحة، بحيث يجتنب أي احتمال للقتل بلا حق، وكذلك في الزنا، وقد يقتضي ذلك منعاً موقتاً لبعض المباحات أو إرجاءً موقتاً للفصل في القضية حتى يتضح الأمر ويُعرف حكم الكتاب والسنة.

٣) التمييز في القضايا بين ما يحتمل فيه إرجاء الحكم وما يحتمل فيه تراضي الخصوم على أمر يختارونه وما يحتمل فيه البناء على اليقين الأصلي مع الاحتياط لحكم مغاير، وشبه ذلك من الإحتمالات. والتمييز بين هذه الأمور يعتمد على قواعد شرعية من القرآن والسنة، غير أن تنفيذ ذلك على الخصوم يحتاج إلى كثير من الفطنة وجودة الرأي.

٤) تيسير السبل للتوصل إلى حكم الكتاب والسنة، نحو إعداد جماعة من العلماء لدراسة القضية والتشاور فيها وتهيئة ما يحتاجونه لذلك.

٥) وربما يطلق القضاء بالرأي على العمل بالبينات القضائية كشهادة الشهود والقرائن المعتبرة، وسيأتي ذلك في رواية لحديث أم سلمة في القضاء إن شاء الله.

وأما الرأي في هـذا الحديث عند أهل القياس المتأخرين، فله شـأن آخر، فقد احتجوا بـهذا الحديث لإثبات القياس، وتتضح حقيقة القياس عندهم من تفسـير أحد كبارهم لهذا الحديث.

فقد قال أبو المعالي الجويني رحمه الله تعالى: فإنه ﷺ (أي معاذ بن جبل) انتقل من الوحي والتنزيل إلى سنة رسول الله ﷺ ثم انتقل منهما عند تقديره فقدهما إلى الرأي، ولا يجوز أن يقال: أراد بالرأي رأي استنباط من كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام، فإن ذلك لو كان على هذا الوجه لكان متعلقاً بالكتاب والسنة. اهـ من (البرهان ٢/ ٧٧٢). ويبدو من كلام الجويني أن السنة النبوية ليست في رأيه وحياً منزلاً، وهذا خطأ قطعاً، وسبق أن أشرنا إلى حقيقة السنة في أوائل المبحث الثاني. المهم هنا أن القياس عند الجويني ليس وجهاً من وجوه الإستنباط من الكتاب والسنة، ولكنه حكم أو دليل ثالث وراء الكتاب والسنة، وله حسب رأي القائس نوع علاقة بالكتاب والسنة، وسيأتي تفصيل ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

الجواب عن احتجاج القائسين بحديث معاذ:

ونحتاج إلى معرفة وجه احتجاج القائسين بحديث معاذ مع شدة ضعفه، وإمكان تفسير الرأي فيه بغير القياس الإصطلاحي، وخلاصة ذلك أنهم أسرفوا في الدفاع عن حديث معاذ وعن تفسيرهم له بالأمور التالية :

الأمر الأول: الدفاع عن الحارث بن عمرو، وذلك أن الحديث مداره في الكتب المشـهورة على الحارث بن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ، وسـبق أن ذكرنا أن الحارث مجهول.

غير أن الذين جنحوا إلى قبول الحديث ذكروا أموراً قد يُظن أنها تقوي من شأن الحارث، ولعل أهمها أن الإمام ابن حبان قد وثق الحارث، ذكر ذلك الإمام الزركشي في (المعتبر ٦٥). ولعل الزركشي رحمه الله تعالى لم يعرف مذهب ابن حبان في التوثيق، فإن مذهب ابن حبان هو توثيق كل من لم يُعرف منه الجرح وقد صرح بمذهبه هذا في مقدمة كتابه (الثقات ١/ ١٣)، ولذلك أدخل ابن حبان في الثقات جملة من المجاهيل الذين لا يوجد البتة ما يدل على توثيقهم، ولكنه وثقهم لمجرد عدم معرفة ما يوجب تجريحهم سوى الجهالة، فإذا وثق ابن حبان مجهولاً فإن توثيقه ليس بمعتمد إلا عند من يوافق ابن حبان في مذهبه وهو مذهب شاذ عند أهل الحديث. وعلى تقدير أن من القائسين مَنْ يذهب في الحديث مذهب ابن حبان فإن في حديث معاذ مشكلة أخرى وهي شيوخ الحارث فإنهم مجاهيل ادعى الحارث أنهم من أصحاب معاذ.

ونقل الزركشي عن صاحب مرآة الزمان أنه قال: وأما الحارث بن عمرو فليس بمجهول، قد أزال الجهالة ابن سعد بقوله: ابن أخي المغيرة، يعني ابن شعبة. اهـ (المعتبر ٦٧-٦٨)، وهذا كلام غريب، فإنما ارتفعت بذلك جهالة العشيرة وهذا ليس بأفضل من معرفة اسمه واسم أبيه، وإنما المهم عند أهل العلم معرفة العدالة وما يدل على التوثيق، وقد ثبت تجريح بعض أبناء كبار الصحابة فما الذي يعصم ابن أخٍ للمغيرة؟! ولم يأت أحد فيما نعلم بما يرفع جهالة العدالة عن الحارث بن عمرو إلا على مذهب من يرى أن الأصل في المسلمين العدالة ما لم يثبت العكس، وهو مذهب مردود عند عامة المحدثين وعند كثير من الفقهاء إلا في الصحابة.

الأمر الثاني: المبالغة في محاولة تأييد حديث معاذ بخبر ساقط الإسناد ، وفيه رجل متهم بالوضع.

فقد نقل ابن القيم عن أبي بكر الخطيب أنه قال: وقد قيل إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة. اهـ من (اعلام الموقعين ١/ ٢٠٢). ولم يذكر الخطيب فيما نقله ابن القيم الإسناد الكامل لهذه الرواية ولا ذكر نصها. وقد أشار الزركشي إلى كلام الخطيب واحتج به لإزالة الجهالة عن الراوي عن معاذ!!

ولا أدري ما وجه إحالة الخطيب إلى مجهول إذ قال: وقد قيل إن عبادة بن نسي إلى آخر كلامه ثم وصفه بأنه إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة!! وذلك أن الذي وصل الإسناد بالموثقين غير مذكور فلا قيمة لمثل هذا الإسناد البتة، ولكن ينقل كلام الخطيب من تشتد حاجته لأدنى حجة توافق مذهبه.

ويظهر أن الأمر كذلك فإن الرواية التي أشار إليها الخطيب باطلة إسناداً، ثم لو جاز الإحتجاج بها، فإن نصها يعارض مفهوم القائسين لحديث معاذ ولا يوافقه.

فعن معاذ بن جبل قال: لما بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قال « لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم. وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تبينه أو تكتب إلي فيه » رواه ابن ماجه من طريق عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، غير أن الراوي عن عبادة بن نسي هو محمد بن سعيد بن حسان وهو المصلوب، وقد اتهم بالزندقة وذكر أئمة الحديث أنه كان يضع الحديث، وهو هالك ساقط بلا خلاف بين أئمة الجرح والتعديل، وله ترجمة في تهذيب ابن حجر (٩/ ١٦٣-١٦٤).

وأيضاً فإن الخطيب لم يرو الحديث بهذا الإسناد كما توهم بذلك عبارة الزركشي وغيره وإنما قال الخطيب: وقد قيل إن عبادة بن نسي رواه إلى آخر كلامه كما نقله بالنص ابن القيم رحمه الله تعالى، وقد بين ذلك مفصلاً حمدي السلفي في تحقيق (المعتبر ٦٥).

<u>الأمر الثالث</u>:دعوى تلقي حديث معاذ بالقبول، وعبارات من احتج بهذا الحديث هي ما بين: احتجوا به جميعاً أو عمل به الفقهاء واعتمد عليه العلماء أو تلقته الأمة بالقبول ولم يعترض عليه أحد بالإنكار أو هو مدون في الصحاح متفق على صحته لا يتطرق إليه التأويل!! وتجد هذه العبارات مفرقة فيما نقله ابن القيم والزكشي وفيما نص عليه الجويني.

يريدون بذلك أن الحديث إذا تلقته الأمة بالقبول أو احتجوا به جميعاً أغنى ذلك عن ذكر سنده، وصار الحديث ثابتاً بتلقي الأمة أو العلماء وإن لم يثبت من جهة الإسناد!! وهذه قاعدة باطلة لأنها محض وهم فإنه من المحال أن تجتمع الأمة بعلمائها على حديث معين ثم لا يثبت له إسناد صحيح واحد.

ثم لو كانت قاعدة التلقي صحيحة، فإن حديث معاذ بعيد عنها إلى الغاية، فكيف يُدعى على الأمة أنها تلقته بالقبول أو أنهم احتجوا به جميعاً مع أنه لا يثبت له إسناد مقبول واحد إلى عصر الصحابة ولا إلى عصر التابعين، ولا يُعرف أن أحداً منهم احتج به؟! ثم لم يروه في الكتب المشهورة ممن يروي عن طبقة التابعين غير أبي عون وحده!! ولا يعرف عن أحد من أئمة الحديث في القرون الثلاثة الأولى أنه صححه، وإنما يعرف عن بعض كبارهم كالبخاري والترمذي أنهم ضعفوه ثم ضعفه عامة من جاء بعدهم من أئمة الحديث حتى أدعى ابن الملقن إجماع أهل النقل على تضعيفه!! والأمر واضح مما نقلناه من كلام الحافظ ابن حجر.

فإن صح أن طائفة كبيرة من أهل العلم تلقوه بالقبول، فإنما هم غير أئمة الحديث من القائسين المتأخرين وقلة ممن قد يُعد إماماً في الحديث من المتأخرين، كابن تيمية وابن كثير وإنْ كانت هذه القلة مشهورة برواية الحديث أو الفقه فيه أكثر من شهرتها بنقد الأسانيد. ومع ذلك فإن ابن كثير في تفسيره (١/ ٣) وصف إسناد حديث معاذ بأنه جيد، ولم يصرح بالتصحيح، وكذلك نُقل عن ابن تيمية تجويد الإسناد، والوصف بجيد اصطلاح فيه إبهام ويتساهل فيه بعض المتأخرين. وعلى أي حال فإن الحجة ليست في ابن تيمية وابن كثير وإنما الحجة فيما يصح من أدلة التصحيح أو التضعيف، ولم نجد عند من احتج بالحديث أو

صححه أو جوَّده سنداً يعتمد عليه من قواعد الحديث. وأيضاً فإنه لا ينبغي لعالم أن يظن جواز أن يثبت حديث لا يعرفه السلف بإجماع المتأخرين عليه، فهذا محال لأن الدين قد تم وكمل ولا يمكن البتة أن يجتمع الخلف على حديث لا يسند إلى السلف ثم يقولون: هذا حديث رسول الله ﷺ ، فلو جاز ذلك لجازت الزيادة في الدين عصراً بعد عصر!!

الأمر الرابع: تشبيه حديث معاذ بأحاديث أخرى صحيحة!! فقد نقل ابن القيم عن أبي بكر الخطيب أنه قال: إن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم، كما وقفنا على صحة قول رسول الله ﷺ « لا وصية لوارث »، وقوله في البحر « هو الطهور ماؤه الحل ميتته »، وقوله « إذا اختلف المتبايعان في الثمن والسلعة قائمة تحالفا وترادا البيع »، وقوله « الدية على العاقلة »، وإنْ كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، ولكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها، فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غنُوا عن طلب الإسناد له. اهـ من (اعلام الموقعين ١/ ٢٠٢-٢٠٣). وقد خلط الخطيب هنا بين الحق والباطل وتابعه على ذلك من تابعه. أما حديث معاذ فليس له إسناد قوي أصلاً كما ذكرنا. وأما حديث « لا وصية لوارث »، وحديث البحر « هو الطهور ماؤه الحل ميتته »، فهما حديثان ثابتان بالأسانيد الصحيحة أو الحسنة المتصلة إلى النبي ﷺ، وتصحيح أئمة الحديث لهما في غاية الشهرة. ولكن ربما ضعفهما بعض المحدثين بعلل غير قادحة، لأن المحدثين كثيراً ما يضعفون الإسناد الذي ظاهره الصحة، يضعفونه بعلل غير جارية على طريقة الأصوليين والفقهاء. وذلك كمن يضعف الإسناد الصحيح المتصل لأن ثقة غيره رواه مرسلاً، أو يضعف الإسناد الصحيح المرفوع لأن ثقة غيره رواه موقوفاً، ونحو ذلك من العلل الكثيرة التي يذكرها المحدثون في نقد الأسانيد التي ظاهرها الصحة، وهي من حيث الجملة لا تقدح في الإحتجاج بتلك الأسانيد، بل ولا تقدح عند المحققين في وصف تلك الأسانيد بالصحة، وذلك لأن زيادة الثقة مقبولة ومن علم وأخبر حجة على من لم يخبر،

ولأن العلل الإحتمالية لا تقدح في العلم الظاهر. وكذلك حديث « إذا تبايع المتبايعان بيعاً ليس بينهما شـهود »، هو حديث ثابت متصل بالعدول إلى رسـول الله ﷺ، وإسـناده حسـن صحيح ولكن بدون زيادة « تحالفا » التي ذكرها الخطيب فإنـها ضعيفة. وأما حـديث « الدية على العاقلة »، فإن معناه ثابت في حديث متفق عليه عند البخاري ومسلم وهو الحديث في المرأة التي سقط جنينها ميتاً فقضى النبي ﷺ أن العقل على العصبة. فهذه وغيرها مما ذكره القائسون إنما هي أحاديث صحيحة تلقتها الكافة عن الكافة بالقبول لصحة إسنادها في كل مرحلة من مراحل الزمان بعد رسول الله ﷺ، فلا يصح البتة أن تُقارن بحديث معاذ الذي لم يثبت له إسناد ولا عرف أئمة الحديث مخرجه إلا بإسناد أو إسنادين ساقطين، ولا اشتهر إلا بعد أن أخذه المحدثون من شعبة ثم أدخله أصحاب الكتب في مصنفاتهم.

<u>الأمر الخامس</u>:آراء حديثية أخرى لتقوية حديث معاذ. فلأهل القياس آراء أخرى لتسويغ احتجاجهم بحديث معاذ، وهي مجرد تشبث بما ليس بحجة.

فمن ذلك دعوى الزركشي رحمه الله تعالى في (المعتبر ٧١) أن حديث معاذ صحيح على طريق الفقهاء!! وهذا ادعاء باطل فإن الفرق بين الفقهاء المجتهدين والمحدثين هو أن بعض المحدثين يضعف الإسناد الذي ظاهره الصحة بعلل احتمالية غير مؤثرة كالحديث الذي وصله ثقة وأرسله ثقة آخر أو رفعه ثقة ووقفه ثقة آخر أو رواه ثقة قد قام شك على أنه لم يسمع ممن فوقه في الإسناد وإن كان معاصراً له أو من أقرانه ونحو ذلك من العلل الاحتمالية الكثيرة عند المحدثين والتي لا يقبلها المحققون من الأصوليين والفقهاء، وكذلك كثرة تصحيح او تحسين المحدثين المتأخرين لحديث رجل غير مشهور إعتماداً على توثيق مرسل. وأما الحديث الذي ليس له إسناد صحيح ولا حسن في الظاهر فهذا لا فرق في تضعيفه بين الفقهاء والمحدثين إلا من يتكلم في الحديث بلا دراية من الفقهاء، وإلا من يحتج في الأصول من الفقهاء برواية المجهول عن المجهول!!

ومنها أيضاً دعوى الزركشي إمكان تصحيح الحديث على طريق المحدثين مع كثرة شواهده كحديث « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران »، وهذا استشهاد بما لا يشهد فإن حديث اجتهاد الحاكم وأجره على الخطأ والصواب ليس فيه أدنى إشارة إلى أن خطأ الحاكم سببه القياس ولا أن المقصود بالإجتهاد هو القياس بالمعنى الإصطلاحي، فكيف يكون شاهداً لحديث معاذ بمفهوم القائسين له؟! ثم لو كان حديث اجتهاد الحاكم شاهداً لاكتفى به أهل القياس لأنه في الصحيحين وغيرهما، ولما احتاجوا أن يحتجوا بحديث ضعيف وأن يسرفوا في محاولات تقويته. وأيضاً فإن قضية اجتهاد الرأي فيما لا نص فيه إن كان فيها حديث يرقى إلى مرتبة الاستشهاد، فهو رواية أبي داود لحديث أم سلمة في قضاء رسول الله ﷺ بالبينة، وهو يخالف مفهوم القائسين لحديث معاذ لأن الرأي فيه إنما هو العمل بظاهر البينة القضائية بصرف النظر عن صدقها في حقيقة الأمر، إذا لم يقم دليل على خلاف الظاهر وسيأتي الحديث بعد قليل إن شاء الله تعالى.

ومن غريب الآراء الحديثية قول ابن القيم رحمه الله تعالى: كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به. اهـ من (اعلام الموقعين ١/ ٢٠٢)، وهذا الكلام مجرد زخرفة فإنه يوهم أن الإسناد كله فوق شعبة ينبغي أن يكون صحيحاً، وهو أمر باطل لا يعرف فيما أعلم عن أحد من أئمة الحديث، وعلى تقدير أن بعض المحدثين قال ما قد يوهم به فليس المراد أن الإسناد فوق شعبة صحيح كله، ولعل المراد العناية بأحاديث شعبة. ولكن ربما ذكر بعض الأئمة أن شعبة لا يروي إلا عن ثقة، والأمر كذلك في حديث معاذ لأن شعبة روى الحديث عن أبي عون وهو ثقة، ثم جاء الضعف الشديد من سلسلة المجاهيل فوق أبي عون. ثم ما معنى مزعمة ابن القيم أن شعبة حامل لواء هذا الحديث؟! فهل ظهر من شعبة عناية خاصة به إلا أنه رواه عن أبي عون؟!

وواضح من هذه الآراء وشبهها أن مسلك القائسين المتأخرين أحوجهم إلى أدلة تؤيد مسلكهم فتمسكوا بحديث ساقط الإسناد وأمعنوا في محاولة تقويته.

الأمر السادس: تفسير الرأي في حديث معاذ بأنه القياس!! وهذا تفسير يُقطع ببطلانه إن كان القياس دليلاً ثالثاً وراء القرآن والسنة وليس استنباطاً من القرآن والسنة. وقد ذكرنا بعد تخريج الحديث والكلام على إسناده، ذكرنا وجوه الرأي الحسن الذي يجوز للقاضي أن يعمل به إذا لم يعلم في القضية نصاً من الكتاب والسنة. والوجه الأخير الذي ذكرناه هو تسمية العمل بالبينات الظاهرة رأياً.

فعن أم سلمة قالت قال رسول الله ﷺ « إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون أَلْحَنَ بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه. فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار ». متفق عليه واللفظ من مسلم ورواه أبو داود ثم ساق رواية عن أم سلمة قالت: أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان في مواريث لهما لم تكن بينهما إلا دعواهما فقال النبي ﷺ ، فذكر مثله، فبكى الرجلان وقال كل واحد منهما: حقي لك، فقال لهما النبي ﷺ « أما إذا فعلتما ما فعلتما فاقتسما وتوخّيا الحق » رواه أبو داود ثم ساق عن أم سلمة عن النبي ﷺ بهذا الحديث، قال: يختصمان في مواريث وأشياء قد درست، فقال « إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه » رواه أبو داود، وروايتا أبي داود الأخيرتان مدارهما على أسامة بن زيد الليثي وهو ثقة فيه ضعف فقد روى عنه جماعة من الثقات ووثقه ابن معين والعجلي وابن حبان واستشهد به الإمام مسلم في صحيحه ولكن ضعفه الإمام أحمد ويحيى القطان من جهة الخطأ والمناكير في حديثه، ولعلها أخطاء قليلة محتملة فقد أدخله ابن حبان في الثقات ونص على أنه يخطئ، وابن حبان مع تساهله في توثيق المجاهيل فإنه معروف بالتعنت في تجريح الثقات المعروفين فلو وجد له أخطاءً كثيرة لما أدخله في الثقات، ولأسامة هذا ترجمة عند ابن حجر في التهذيب (١/ ١٨٣-١٨٤) وابن حبان في (الثقات ٦/ ٧٤).

فإن ترجح توثيق أسامة فإن إسناد الرواية الأخيرة لأبي داود حسن، ويمكن تفسير الرأي فيها بما سبق ذكر وجوهه وليس بالقياس الإصطلاحي، وسياق روايات حديث أم سلمة يؤيد تلك الوجوه. وتشعر الرواية أيضاً بإطلاق أسم الرأي على كل قضية لا يتوصل فيها المجتهد إلى القطع واليقين سواء كانت بينة قضائية كما هي قصة هذا الحديث أو استنباطاً من الكتاب والسنة كما سبق بيان في معنى « الرأي ».

آية الاعتبار

قال تعالى ﴿ **هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مِن دِيَـٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ** ﴾ الحشر: ٢ .

معنى الإعتبار:

الإعتبار أصله من عَبَرَ يَعْبُرُ عَبْراً وعُبُوراً، وهو التجاوز أو الإنتقال أو المضي في الشيء والنفوذ فيه. يُقال: عبر النهر عبوراً، وعبر السبيل أي شقها أو قطعها ومضى فيها، والعَبْرَة الدمعة، وعبَّر عن ما في نفسه أي نقل ما في فكره إلى الكلام ونحوه، ومنه العِبارة، وعبَّر الرؤيا فسرها وهو انتقال من رموزها في المنام إلى حقيقة هذه الرموز في المآل.

وأما العِبْرَة، فمصدر وقد يستعمل إسماً، ويراد به الإنتقال من حال إلى حال بحسب ما تقتضيه العظة، نحو الإنتقال من الغفلة إلى التذكر أو من الجهل إلى العلم أو من الإقدام إلى الإحجام، ونحو ذلك، قال تعالى ﴿ **يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ ۚ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ** ﴾ آل عمران: ١٣ ، أي في ذلك ما يقتضي المعرفة بأن القضية قد تتكرر وأن ما حصل لأولئك قد يحصل نفسه أو مثله لأمثالهم. وقال

تعالى ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَـٰمِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّـٰرِبِينَ ﴾ النحل: ٦٦ ، أي في الأنعام لعظة تقتضي التذكر والعلم بكثير من حقائق الخلق نحو كيفية تكوين اللبن، ولعل العبرة هنا أن الإنسـان يتذكر عجائب خلق الله تعالى في الأنعام سـواء وجد لها نظيراً في موضع آخر أو لم يجد، فإن اقتضت العبرة هنا انتقالاً فقد يكون انتقالاً من مرتبة إلى أخرى في العلم والتذكر. وأما اعتبر اعتباراً على وزن افتعل فمعناه اتخذ الشيء عبرة. هذه خلاصة ما يدل عليه كلام أئمة اللغة كابن سيده وابن فارس والراغب وكلام المفسرين.

احتجاج القائسين بالإعتبار:

فلإثبات القياس احتج كثير من القائسين المتأخرين بآية الاعتبارفي سورة الحشر أو بمعنى الاعتبار كما فهموه من الآيات التي تقتضي الاتعاظ بخلق السموات والأرض وإحياء الموتى وشبه ذلك. فممن احتج بآية الاعتبار الآمدي والسرخسي وكل من البزدوي وعلاء الدين البخاري. قال الآمدي: والمعتمد في المسألة الكتاب والسنة والاجماع. أما الكتاب، فقوله تعالى ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ ، والإعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره وذلك متحقق في القياس حيث أن فيه نقل الحكم من الأصل إلى الفرع. وإذا ثبت أن القياس مأمور به، فالأمر إما أن يكون للوجوب أو للندب وعلى كلا التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعاً. اهـ من (الإحكام ٤/ ٢٦-٢٨).

واستدل قائسون آخرون بالآيات الكثيرة التي تتضمن معنى الإتعاظ والإعتبار، قال ابن القيم رحمه الله تعالى: وأما قياس الدلالة فهو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة وملزومها، ومنه قوله تعالى ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنَّكَ تَرَى ٱلْأَرْضَ خَـٰشِعَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ۚ إِنَّ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاهَا لَمُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰٓ ۚ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ فصلت: ٣٩ ، فدل سبحانه عباده بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه

وذلك قياس إحياء على إحياء واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة هي عموم قدرته سبحانه وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة. اهـ من (اعلام الموقعين ١/ ١٣٨- ١٤٨). وذكر ابن القيم أمثلة متعددة من هذا النوع.

<u>اللبس في الإحتجاج بالإعتبار</u>: فلما كان القياس الاصطلاحي جارياً عند أهله مجرى اعتبار إحياء الموتى بإحياء الأرض، جاز عندهم تبعاً لذلك اعتبار فرع بأصل ليس من جنسه إلا في صفة مجملة كصفة الإحياء هنا وإن كانت تفاصيل إحياء الموتى هي غير تفاصيل إحياء الأرض، ولذلك تعذر على الإمام الغزالي إقامة الدليل على أن الفرع من جنس الأصل ولكنه عول في القياس بينهما على أن حكم الأصل يناسب الفرع، كما في (شفاء الغليل ١١٨-١٢٥وما بعده)!!

ولا إشكال في اعتبار أفراد العام ببعضها، مثاله أن يرد في نصٍ عبارة خاصة في فرد معين غير أن هذا الفرد ينبه إلى نظائره ويكون العموم مفهوماً عند التدقيق من النص نفسه أو من نصوص أُخرى، مثال ذلك قوله تبارك وتعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ الجمعة: ٩، فإن الناظر قد يعتبر عقوداً كثيرة بالبيع كالإجارة والشركة والنكاح ونحوها، وهو ليس بقياس ولكن الفاء وصيغة الأمر في قوله ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾، يوجب عدم الإشتغال وقت النداء إلا بالسعي إلى ذكر الله تعالى، وهذا يوجب ترك البيع والشراء وشبه ذلك من العقود والأعمال، ثم قال تعالى ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ ، وهذا يفيد توكيد ما سبق ودفع توهم جواز تأخير السعي.

وإنما الإشكال حين يحتج القائس بالإعتبار ليؤلف بين أفراد لا تجمعهم نصوص الكتاب والسنة، لا بعموم ولا إطلاق ولا مقتضى أمر ولا نهي ولا منطوق ولا مفهوم ولا

شبه ذلك من وجوه الإستنباط المباشر من النصوص، وإنما يجمعهم الرأي وكأنه دليل ثالث وراء الكتاب والسنة. ويحتاج الأمر إلى إيضاح بالأمثلة.

مثال ذلك ما حصل في تفسير قوله تعالى ﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ﴾ النساء: ٢٤، واضح أن الله تعـــالى أحل النكاح بالأموال غير أن الآية لم تفصل مقدار الأموال، فذهب جمهور أهل العلم منهم الإمام الشافعي وأهل الحديث إلى جواز الصداق بما يُتمول أو بالمال الذي له في العرف قيمة سواء كان قليلاً أو كثيراً، ويساعدهم قول النبي ﷺ للرجل الذي أراد الزواج ولم يكن له مال « أنظر ولو خاتمٌ من حديد » متفق عليه في سياق حديث طويل واللفظ من مسلم. ولكن ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنه لا مهر أقل من عشرة دراهم وهو نصاب قطع يد السارق في مذهب الحنفية. وذهب الإمام مالك إلى أنه لا مهر أقل من ربع دينار من الذهب وهو نصاب قطع السارق كما ورد في الحديث. ونقل القرطبي عن النخعي: أقله أربعون درهماً، وعن سعيد بن جبير: خمسون درهماً. ولا إشكال في الأمر إن كانت هذه التقديرات من باب سد الذرائع لئلا يتهاون الناس في النكاح والطلاق أو كان اعتماد نصاب قطع السارق مجرد احتياط في معرفة مقدار ما يتمول وله قيمة عرفية، وكذلك لا إشكال إذا اعتقد بعضهم أن نصاً في القرآن أو السنة يقتضي مقداراً معيناً من المال في الصداق. غير أن طائفة من أتباع مالك وأبي حنيفة رحمهما الله تعالى خرَّجوا مذهب الإمامين على قياس لا يتغير!! وهو أن الفرج عضو يستباح بالنكاح ولكن على مال مبهم، واليد عضو يستباح بالسرقة ولكن بمال معلوم المقدار، فوجب عندهم اعتبار استباحة الفرج في النكاح باستباحة اليد في حد السرقة فلا يصح أن يكون المهر أقل من نصاب قطع السارق!! نقل هذا القياس أبو بكر الجصاص عن بعض أصحابه من الحنفية ووافقهم عليه (أحكام القرآن ٢/ ١٤٠)، ونقله كذلك القرطبي المالكي في تفسيره (٥/ ١٢٧-١٢٨) عن بعض أصحابه ولكنه خالفهم وعدل عن مذهبهم هذا إلى مذهب الشافعي وأهل الحديث.

وليس ببعيد أن يقال لأصحاب هذا القياس: إن قوله تعالى ﴿ بِأَمْوَالِكُم ﴾، ليس مبهماً لا يفهم، وإنما هو عام بمعنى المطلق وله نظائر كثيرة، وأما تقييده بالقياس على نصاب قطع السارق فهو بالألغاز أشبه منه بالأمثال المضروبة للفهم، ومن المحال أن يفهم من قوله تعالى ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ ، أن أقل المهر يقاس على نصاب قطع السارق. قال أبو محمد ابن حزم رحمه الله تعالى: قالوا لا يكون صداق إلا ما تقطع فيه اليد لأنه عضو يستباح كعضو يستباح، فيقال لهم: وهلا قستموه على استباحة الظهر في جرعة خمر لا تساوي فلساً؟ فهو أيضاً عضو يستباح، فما الذي جعل قياس الفرج على اليد أولى من قياسه على الظهر وهو إلى الظهر أقرب منه إلى اليد وليس يقطع الفرج كما لا يقطع الظهر؟! اهـ من (الإحكام ١٠٨٢).

مثال آخر قياس أحكام المماليك في النكاح والطلاق والعدة وغير ذلك على حكمهم في قوله تعالى ﴿ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾ النساء: ٢٥، فاتخذ القائسون حد الإماء في الزنا عبرة، وتوجد آراء خرَّجوها كلها أو بعضها على الإعتبار، كمن قال: لا يحل للعبد إلا زوجتان، وقال بعضهم: أجله في الإيلاء شهران، وقال بعضهم: عدة الأمة حيضتان ومن الوفاة شهران وخمس ليال، وقال بعضهم: طلاق العبد طلقتان، وقال بعضهم: صيام العبد في الظهار شهر. وليس الكلام مع من يستدل لشيء من ذلك باستنباط لطيف من آية أو قاعدة فقهية عامة أو يحتج بحديث يعتقد أنه صحيح، وإنما الكلام مع من يستدل لذلك بمجرد القياس على حد المملوكة في الفاحشة. وبذلك يعترض عليهم نفاة القياس بقولهم: فهلا تماديتم فقلتم صلاته ركعتان وصيامه نصف رمضان ووضوءه عضوان وغسله نصف جسده وإلا ففرقوا بين ذلك، فوالله لئن جاز القياس هناك ليجوزن هنا!!

وقال ابن حزم رحمه الله تعالى: أنهم أوجبوا القياس على نصف الحد في الأمة وهم لا يختلفون في أن حد الأمة في قطع السرقة كحد الحرة، فمن أين وجب أن تقاس العدة

عندهم على حد الزنا دون أن يقيسوه على حد السرقة؟ ثم هلا قاسوا عدة الأمة من الطلاق والوفاة بالإقراء والشهور على ما لا يختلفون فيه من أن عدتها من كل ذلك إنْ كانت حاملاً كعدة الحرة، فلئن صح القياس يوماً فإن قياس العدة من الوفاة والطلاق على العدة من الوفاة والطلاق لا شك أولى من قياس العدة على حد الزنا. اهـ من (المحلى ١٠/ ٣١٠).

مثال ثالث وهو أن ابن خطيب الدهشة قال: ومن الفروع الدائرة بين أصلين فيلحق بأقواهما شبهاً ترك الصلاة، فإن الصلاة ترددت بين مشابهة الأيمان وبين بقية الأركان فأشبهت بقية الأركان من جهة أن الإسلام يتم بدونها، وأشبهت الأيمان من جهة أن النيابة لا تدخل فيها وهي تدخل في الزكاة والحج وكذلك الصوم في الجملة، فقوي عند الشافعي شبهها للإيمان بالأحاديث الدالة على شدة الإهتمام بها فقال: يقتل تاركها إن أصر كتارك الأيمان. اهـ مع اختصار من(مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي ١/ ٢٠٦- ٢٠٧). وكلامه يوهم بأنه لا توجد آيات ولا أحاديث توجب قتال تارك الصلاة وأن الشافعي قال بقتل تارك الصلاة لمجرد الإهتمام بها، ولأنها معتبرة بالإيمان لأن النيابة لا تصح فيها! فسبحان الله، أتستحل الدماء بمثل هذه التشبيهات؟! وأي فرق بين ذلك وبين قول القائل: إن الصلاة تسقط بالحيض والنفاس بخلاف الإيمان، فهو فرق يوجب اختلاف الحكم فلا يقتل تاركها؟! وقول الآخر إن الصلاة تعتبر بالحج لأنها عبادة موقوتة بوقت فلا يقتل تاركها بخلاف الإيمان فإنه دائم الوجوب بلا توقيت؟! وغير ذلك من التشبيهات التي لا يعجز ناظر عن مثلها، والتي يمكن بها تعدية أحكام متباينة على محل واحد.

وسبق في تعريف القياس أن ذكرنا قول من أباح تخليل الخمر اعتباراً بجواز دباغ جلد الميتة، ومن الأمثلة أيضاً أن يقول أحدهم بنجاسة المني اعتباراً بنجاسة البول أو يقول بنجاسة الدم مطلقاً اعتباراً بنجاسة دم الحيض أو يقول بالتسبيع في غسل النجاسات

اعتباراً بالتسبيع في غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب أو يقول بتحريم إعادة الأعضاء المقلوعة اعتباراً بتحريم أكل الميتة، أو يقول بجواز تعمد تفريق المال بين الأولاد قبل تمام الحول بيوم واحد لإسقاط الزكاة ثم يسترجعه بعد ذلك، اعتباراً بقوله تعالى ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ ﴾ ص: ٤٤ ، أو يقول بجواز بيع ما لا زكاة فيه متفاضلاً لأنه يعتبر إسقاط الربا بسقوط الزكاة!! أو يقول بمنع الوقف لله عز وجل اعتباراً بمنع البحيرة والسائبة وهي وقف لغير الله تعالى!!

والأمثلة على الأقيسة الضعيفة والإعتبارات الواهية كثيرة جداً يصعب حصرها ولكن ذكر جملة كبيرة منها الإمامان ابن القيم في (اعلام الموقعين ١/ ٢٧٠-٣٢٥) وابن حزم في (الإحكام ١٠٨٦-١١٠٩).

أمثلة أخرى من فساد الإعتبار:

واضح أنه إذا لم يأت دليل من الكتاب والسنة يشمل الفرع بحكم الأصل كما ذكرنا في نحو قوله تعالى ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ الجمعة: ٩، إذا لم يأت مثل هذا الدليل فإن الإعتبار في الأمثلة التي ذكرناها ليس اعتباراً في حقيقة الأمر، وإنما هو جمع في الحكم بين المختلفات بضرب من المماثلة بينها وهو أمر لا يعجز عنه مجادل، وقد أنكره الله تعالى غاية الإنكار وذلك أن الكفار ادعوا اعتبار الربا بالبيع واعتبار الأنبياء بغيرهم بجامع البشرية واعتبار الميتة بالقتيلة بجامع الموت.

قال تعالى ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ البقرة: ٢٧٥ ، فإن الكافر يرى أن الربا هو ثمن الانتفاع بالمال، فهو عنده من باب بيع المنافع أو باب الإجارة كما يؤخذ مال على استئجار العقار ونحوه. ومع فساد هذا التشبيه وبطلانه فإنه أقل ضعفاً من كثير من التشبيهات التي أدخلها القائسون في الإعتبار، والأمر واضح لمن تدبر الأمثلة التي ذكرناها وكثيراً من الأمثلة التي ساقها ابن حزم وابن القيم.

وجادل الكفار في حل الميتة لأنها تعتبر عندهم بالذبيحة فإن الموت يجمعهما وغاية الفرق عندهم أن تلك قتلها الله تعالى والأخرى قتلها الناس، روى الأئمة ذلك في تفسير قوله تعالى ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ الأنعام: ١٢١ . فعن ابن عباس قال: جادل المشركون المسلمين فقالوا: ما بال ما قتل الله لا تأكلونه وما قتلتم أنتم أكلتموه وأنتم تتبعون أمر الله؟ فأنزل الله ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ﴾ إلى آخر الآية. رواه الإمام الطبري في تفسيره من طرق عن ابن عباس، وروى نحوه عن مجاهد وقتادة والسدي والضحاك وعكرمة. ورواه أبو داود عن ابن عباس وصححه الألباني.

وتمادى الكفار فجادلوا في النبوة وجحدوها بدعوى أن النبي بشر يماثلهم فكيف ينزل عليه ما لا ينزل عليهم؟ قال تعالى ﴿ فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ ﴾ هود: ٢٧، وقال تعالى ﴿ قَالُوا۟ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحْمَٰنُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴾ يس: ١٥.

ثم إن مجرد المماثلة بين أمرين مختلفين، لو كان يوجب الإعتبار بالمعنى الذي عليه عمل القائسين المتأخرين لفعله النبي ﷺ حين سئل عن الحمر، وذلك أن أي مجادل يقدر أن يلحق الحمر بالإبل أو الخيل أو البقر بضرب من المماثلة مدعياً أنه اعتبار يقتضي العبور بالحكم من هنا إلى هناك! وقد ثبت من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ ذكر الكنز وزكاة الإبل والغنم والأجر في الخيل والوزر فيها، ثم قيل: يا رسول الله: فالحُمُرُ ؟ قال « ما أنزل

علي في الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨ ﴾.» رواه مسلم.

تتمة في الفرق بين الاعتبار الصحيح ومسالك القائسين المتأخرين:

فالقائسون يقولون إن الإعتبار أو القياس لا يصح بمطلق المماثلة ولكن بمماثلة مؤثرة أو مناسبة، غير أن عمل القائسين يقطع بأن دليلهم على التأثير يجوز أن يكون محض ظن لا يرفع الحكم القياسي إلى مرتبة الحكم المستنبط من الكتاب والسنة. وبذلك يبقى تعدية حكم الأصل إلى الفرع مجرد رأي لا دليل عليه. والأمر واضح من الأمثلة التي سقناها، وأيضاً فإن أصول القائسين تساعد على ما يدل عليه عملهم، وسيتضح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ولإيضاح الأمر نحتاج إلى بيان حقيقة الإعتبار، فقد ذكرنا أن الاعتبار هو اتخاذ الشيء عبرة، وأن اللفظ يتضمن ضرباً من التجاوز أو الإنتقال، ولكنه لو كان نقلاً للحكم الشرعي إلى غير موضعه لمجرد المماثلة لكان عملاً بالهوى، كما أن هذا التجاوز يفضي إلى إمكان تعدية الحكم ونقيضه على محل واحد لأن القضية تماثل هذا الشيء من وجه وتماثل قضايا أخرى مباينة من وجوه أخرى وقد بينا ذلك في الأمثلة التي ذكرناها.

وأما الاعتبار الصحيح في الأحكام الشرعية فقد يكون انتقالا في حال المعتبر وليس نقلاً للحكم، وذلك نحو الإنتقال من الغفلة إلى التذكر ومن الجهل إلى العلم كما بينا في تعريف الاعتبار. وقد يكون الإعتبار تذكراً بإمكان انتقال جزء يتعلق به الحكم، ولا يلزم أن يكون نقلاً للحكم نفسه. يوضح الأمر أنه إذا شوهد رجل قد أقيمت عليه بينة القتل العمد وقضي عليه بالقصاص، فإنه يصح أن يقال لمن كان معروفاً بالسرقة: هلا اعتبرت به، وليس معنى ذلك أنه إذا سرق حُكم عليه بالقتل ولكن المراد أنه يمكن أن تقوم عليه البينة ويفتضح أمره فيُقطع، أو يمكن أن تنزل به عقوبة من الله عز وجل غير حد القطع،

فالمعتبِر هنا ليس هو المفتي ولا الحاكم ولكنه الجاني نفسه يراد منه الإنتقال من العصيان إلى الطاعة.

يوضح ذلك غاية الإيضاح قوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٦٦﴾ ﴾ البقرة: ٦٥ – ٦٦، وكذلك قوله تعالى ﴿ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٥﴾ فَجَعَلْنَٰهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْءَاخِرِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾ الزخرف: ٥٥ – ٥٦. فتلك العقوبة وإن كانت نكالاً لما بين يديها وما خلفها وموعظة أو عبرة للمتقين، فإن ذلك لا يعني معاقبة أمثالهم بجعلهم قردة أيضاً ولا يلزم أيضاً معاقبة كل من آسف الله تعالى بالغرق، بل يكفي في الإعتبار أن يكون المؤمن حذراً لئلا يغفل عن الطاعة فيستحق عقوبة بصرف النظر عن نوعها أو يكون المؤمن متربصاً ينتظر أن يحل انتقام من الله عز وجل بالمجرمين، ولكن لا يلزم أن يكون الإنتقام مسخاً ولا غرقاً. وذلك أنه توجد في علم الله تعالى عقوبات كثيرة مناسبة لتلك المعصية وقد يختار الله تعالى لقوم عقوبة ويختار لقوم فعلوا نفس فعل أولئك عقوبة غيرها وقد يعفو الله عز وجل ويغفر.

وقد يقول قائل: لا شك أن لله تعالى أن يختار ما يشاء، ولكنه عز وجل لو عاقب كل من فعل فعلة الذين اعتدوا في السبت بأن جعلهم قردة وعاقب كل من فعل فعلة فرعون وجنوده بأن أغرقهم لكان ذلك على وفق سنته وعدله عز وجل، ولا مانع أن توجد في علم الله تعالى عقوبات أخرى مناسبة ولكن لم يقع عليها الاختيار. فكذلك الأمر في الفقه فحيثما وُجدت علة الحكم فإن من العدل الموافق لسنة الله تعالى تكرار الحكم بتكرار علته التي نعرفها ولا يضرنا أن توجد في علم الله تعالى أحكام أخرى مناسبة لتلك العلة لا نعرفها نحن، وهذا هو عين الإعتبار بأن يتكرر الحكم كلما تكررت علة موجبة له. والجواب وبالله تعالى التوفيق: أن تكرار الحكم مع علته أمر صحيح ولكن بشروط، وهو في مواضع صحته ليس من القياس بالمعنى الذي أنكرناه، وذلك أن الحكم لا يتكرر مع

علته أصلاً إلا في موضعين، **الأول**: أن تتكـرر قضية العـلة عينها أو سبب الحكم نحو قوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ المائدة: ٣٨، فالعلة هي السرقة بشروطها المعروفة والحكم هو القطع، فكلما تكررت هذه السرقة تكرر معها حكم القطع، ومن المحال تعدية حكم القطع إلى القاتل أو الزاني أو شارب الخمر بدعوى الإعتبار، ومثل هذه التعدية أشد فساداً من دعوى الكفار أن الربا يعتبر بالبيع. **الموضع الثاني**: أن يقوم دليل من الكتاب والسنة على أن علة الحكم عامة، فلا تقصر على قضية ورودها فإذا كانت العلة كذلك فإن تكرار حكمها في حدود العموم الذي قام عليه الدليل إنما هو استنباط من الكتاب والسنة وليس دليلاً ثالثاً غيرهما، وتوجد أمثلة كثيرة وأنواع متعددة سنذكر منها جملة صالحة إن شاء الله تعالى في المباحث القادمة، ويكفينا هنا مثال واحد، قال تعالى ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ الحشر: ٧ ، الآية تبين أن الفيء يقسم كله لمصالح الإسلام ولقرابة النبي ﷺ ولليتامى والمساكين وابن السبيل. وهذا بخلاف الغنائم حيث يمكن أن يكون للغانمين حظ كبير منها، الأغنياء منهم والفقراء. والأمر الذي أوجب للفيء حكمه الخاص هو قوله تعالى ﴿ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ ، قرأ الجمهور: يكون بالياء، ودولة بالنصب، على أنه خبر يكون، وأما اسم يكون فمحذوف يُـفسـر بأنه المال أو المنافع التي يؤدي اليها المال فيمكن أن يكون التقدير: كي لا يكون المال دولة أو كي لا يكون سلطان المال دولة. وعلى أي حال فقد قرأ الإمام أبو جعفر المدني وهو من القراء العشرة وكذلك قرأ هشام والأعرج: تكون بالتـاء، ودولةٌ بالرفع على أنه فاعل لكان التامة وليست الناقصة، ومعنى هذه القراءة: كي لا توجد دولة بين الأغنياء منكم. وهذه العبارة كلها واردة في سياق تعليل حكم الفيء وهي قضية خاصة، غير أن كلمة ﴿ دُولَةًۢ ﴾ ، نكرة في سياق النفي فهي عامة، وقراءة أبي جعفر ليس فيها لفظ محذوف حتى يُختلف في تقديره أهو الفيء خاصة كما زعم بعضهم أم هو جنس المال أم منافع المال

أم غير ذلك؟ فالعموم في قراءة أبي جعفر يدل على عدم جواز ترك أي شأن من شؤون المسلمين العامة دولة بين الأغنياء، ونحتاج إلى إيضاح ذلك، فلو أن الدولة وضعت نظاماً لكلية الطب مثلاً يحتاج فيه الطالب إلى أجور كبيرة لا يقدر عليها إلا الأغنياء، وبذلك يصير الطب بعد سنوات دولة بين الأغنياء وأبنائهم علماً أن عدم الجواز الشرعي في الآية يعم هذا الأمر، وهكذا يقال في القيود التي تفرضها الدولة على التجارة أو العمل السياسي كالإنتخابات وغير ذلك. ففي هذه الآية الكريمة عبارة وردت في سياق تعليل حكم خاص وهو الفيء، غير أن صيغة عبارة التعليل توجب حكماً عاماً يوضح قضية السياق ويتناول قضايا أخرى كذلك. وقراءة الجمهور تفيد ما تفيده قراءة أبي جعفر لأن المعنى المحذوف هو جنس المال أو منافعه وأما ما اشتهر عن المفسرين من أن الاسم المحذوف هو الفيء والتقدير: كي لا يكون الفيء دولة فهو تقدير ضعيف، لأنه من باب تعليل الحكم بنفسه وهو خلاف الظاهر، كما أن المعنى المقدر يجب أن يكون أقرب شيء إلى القراءة التي لا تحتاج إلى تقدير محذوفات، والله تعالى أعلم. المهم هنا أن العلة في الآية الكريمة أوجبت أحكاماً في قضايا كثيرة من جهة الصيغة والإستنباط المباشر من القرآن الكريم وليس من دليل ثالث هو الرأي.

فلا إشكال في العمل بحكم علة معينة في مواضع متعددة إذا كان دليل الكتاب أوالسنة قائماً على صحة العلة وعموم حكمها، وستأتي إن شاء الله تعالى أمثلة كثيرة.

وأما تعدية الحكم إلى مواضع لا يتناولها دليل الكتاب والسنة بوجه صحيح من وجوه الإستنباط من الدليل ذاته، وإنما هو شيء من المماثلة بين قضية الحكم والقضايا التي نُـقل الحكم إليها، فلا شك أن هذه التعدية من أفسد القياس كما أن المماثلة بين القضيتين ليس تعليلاً حقيقياً وليس اعتباراً، بل هو عدم اعتبار ومحض وهم بأن المماثلة علة، وذكرنا أمثلة من ذلك منها اعتبار الربا بالبيع واعتبار الميتة بالذبيحة واعتبار الأنبياء بغيرهم وهي أقيسة للكفار وذكرنا أيضاً أمثلة من أقيسة فقهائنا رحمهم الله تعالى.

وإذا ساغ لبعضهم تعدية الحكم إلى غير قضيته بدعوى المماثلة الذي لا يقوم دليل على صحة التعليل بها ولا على عموم حكمها، فإنه يسوغ لبعضهم أيضاً إسقاط الحكم عن بعض أفراد النوع الذي ورد به النص بدعوى الفارق بين بعض الأفراد وبعضهم الآخر أو عدم المماثلة من جانب وإن لم يقم دليل على التعليل بمقتضى ذلك الفارق ولا على عموم حكم ذلك الفارق.

وأوضح مثال على ذلك إبليس اللعين فقد كان مندرجاً مع الملائكة في ورد الخطاب إليهم جميعاً بالسجود لآدم عليه السلام، ولكنه أسقط الحكم عن نفسه واحتج بالفارق، كما قال تعـــالى ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ الأعراف: ١٢. وهذا احتجاج منكر من إبليس بصرف النظر عن اقترانه بنية العناد والتكبر.

وكذلك يُـنكر على من وقع في مثل هذا الإحتجاج من فقهائنا وإنْ كان فقيهنا ليس معانداً ولا متكبراً، فمن هذا النمط كل قضية فقهية مندرجة في نوع وقد قام دليل الكتاب والسنة على حكم النوع عموماً غير أن بعض الفقهاء أسقط عن تلك القضية حكم النوع بادعاء فارق لا دليل على التعليل بمقتضاه ولا على مواضع تأثير الفارق. وتوجد أمثلة متعددة من هذا القياس. لعل منها إسقاط حرمة تخليل الخمر وقد ذكرنا هذا المثال في تعريف القياس.

وأيضاً فإنه على تقدير قيام دليل على علة الحكم في قضية معينة فإن هذا لا يستلزم تعدية الحكم حيثما وجدت العلة في قضايا من نوع آخر لا تنتظم مع القضية الأولى في عموم الحكم، بل لا بد في القياس الصحيح من الإستنباط من الكتاب والسنة لمعرفة حدود عموم الحكم، وذلك لأن الحكم قد لا يسند إلى مجرد وجود العلة بل إلى درجة وجودها وإلى إنتفاء وجود علل معارضة، مثال ذلك الخمر والميسر فإذا قلنا إن علة التحريم هو قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ

﴿وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ المائدة: ٩١، فإن هذا كله موجود في المال أيضاً غير أنه لا يصح تحريم مطلق المال اعتباراً بتحريم الخمر والميسر بدعوى العلة الجامعة ثم استثناء القدر الضروري من المال، ولكن يحرم من المال ما كسب بحرام وكذلك يحرم الإستعمال الفاسد للمال وإنْ كان الكسب بالحلال، وسيأتي مبحث خاص إن شاء الله تعالى نوضح فيه قضية تخلف الحكم عن العلة.

ومن أوضح ما يقطع ببطلان المنهج المشهور للقائسين أنه:

إن جاز أن نقول: إن هذه القضية من نظائر تلك القضية ولذلك تُعتبر بها وإنْ لم تنتظم القضيتان في عموم دليل من الكتاب أو السنة، فإنه يجوز بلا أدنى ريب أن نقول: إن حكم القضية الثانية هو نظير حكم القضية الأولى وليس هو حكم الأولى نفسه، أي أن حكم القضية الثانية إنما يماثل حكم الأولى من وجه معين كما أن القضية الثانية إنما تماثل الأولى من جهة معينة فقط وإلا فهي غيرها. وهذا يفسد على القائسين منهاجهم لأن القائس لا يكاد يعرف إلا نقل الحكم نفسه من قضية إلى أخرى وأما اختراع حكم للفرع مباين لحكم الأصل ولكنه نظيره بضرب من المماثلة فأمر متعذر إلا بالوحي المنزل. وأما تعريف بعض القائسين للقياس بأنه إثبات مثل حكم الأصل وليس الحكم عينه في الفرع فإنما جاءوا إلى حكم الأصل عينه فنقلوه إلى الفرع، ثم لما اقترن الحكم في الفرع بما يستلزمه الفرع من خصائص زعم بعضهم أن الحكم بعد نقله إلى الفرع صارت فيه نوع مغايرة لحكم الأصل فهو مثله بعد نقله إلى الفرع وليس هو عين الحكم قبل النقل. فهذا الكلام لا قيمة له في تقوية منهاج القائسين، وسيتضح الأمر في النوع الأول من مسالك الرأي الفاسد إن شاء الله تعالى.

يوضح الأمر أيضاً قوله تعالى ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ هود: ١٣، وقوله تعـالى

﴿ أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُۥ ۚ بَل لَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٣﴾ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَـٰدِقِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾ الطور: ٣٣ - ٣٤، فتدبر فشل الإنسان أمام هذا التحدي الذي يشمل مطلق المماثلة، كما تدل عليه عبارة ﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ ﴾ ، فلا يمكن لبشر أن يأتي بأي قدر من الحديث المماثل، فدائرة القرآن الكريم دائرة كاملة يتعذر اختراقها بمضامين مضافة إليها، وإنما وظيفة البشر مع القرآن هو إتقان الفهم والتنفيذ. وقد وقع من حيث لايشعر من توهم أنه يأتي بمضامين شرعية ليست مستنبطة من النص الشرعي، كما هو منهج القائسين في العلة المستنبطة على أقل تقدير. فإن الكفار لو استطاعوا الإتيان بأي حديث مماثل لكانت لهم حجة في مزعمة التقوُّل.

خبر لابن عباس مع زيادة بيان لحقيقة الإعتبار الشرعي:

وقد يظن بعضهم أن ابن عباس رضي الله عنه احتج بالإعتبار على طريقة القائسين المتأخرين وذلك في قضية دية الأسنان.

ففي الموطأ أن مروان بعث أبا غطفان إلى ابن عباس ماذا في الضرس؟ فقال: خمس من الإبل، قال فردني إليه: أتجعل مقدم الفم مثل الأضراس؟ فقال: لو لم تعتبر ذلك إلا في الأصابع عقلها سواء. رواه الإمام مالك كما نقل ابن حجر في (فتح الباري١٢/ ١٩٠). ولكن من الخطأ أن يظن بعضهم أن ابن عباس أثبت حكم دية الأسنان قياساً على دية الأصابع، بل لو قال قائل إن ابن عباس أراد إبطال القياس لكان قوله أقرب إلى الصواب، يدل على ذلك أن عمدة القائسين هو التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين في الحكم من الجهة التي يراها القائس، فلما كان القياس باطلاً في دية الأصابع لأنه لا فرق بين الخنصر والإبهام مع الإختلاف الكبير في المنافع، فكذلك لا مانع من بطلان القياس في دية الأسنان. يؤيد ذلك ما نقله الحافظ ابن حجر، قال رحمه الله تعالى: ومن طريق الشعبي كنت عند شريح فجاءه رجل فسأله فقال: في كل إصبع عشر، فقال: سبحان الله هذه وهذه سواء الإبهام والخنصر؟! قال: ويحك إن السنة منعت القياس اتبع ولا تبتدع.

وأخرجه ابن المنذر وسنده صحيح. اهـ (فتح الباري١٢/ ١٩٠). وتلك السنة التي منعت القياس رواها ابن عباس نفسه، فعن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال « الأصابع سواء والأسنان سواء، الثنية والضرس سواء » رواه أبو داود وابن ماجه وابن الجارود، وصححه الألباني على شرط البخاري في (إرواء الغليل ٧/ ٣٢٠-٣٢١) وصححه شعيب الأرنؤوط أيضاً.

فالأوْلى في تفسير خبر ابن عباس ﷺ هو أن يقال: إن بطلان القياس في دية الأصابع عبرة تثير احتمال بطلانه كذلك في دية الأسنان. وهذا المقدار اعتبار صحيح وهو تقرير لمماثلة مجملة لا يثبت بها حكم خاص على نحو ما يفعله القائسون، ولكنها تحرك النظر إلى إمكان حكم مجمل لا تُعلم حدوده الشرعية إلا بالوحي المنزل. وذلك على نحو قوله تعالى ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ كَذَٰلِكَ نُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ الأعراف: ٥٧ ، وقوله تعالى ﴿ فَأَحۡيَيۡنَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ﴾ فاطر: ٩ ، فالعبرة من إخراج الثمرات وإحياء الأرض أنه، كما أن الله تعالى قادر على إحياء الأرض وإخراج الثمرات فهو قادر على إحياء الموتى وبعثهم للحساب وهو فاعل ذلك، وليست العبرة أن يقال إن أحكام إحياء الموتى والنشور تعتبر بأحكام إحياء الأرض وإخراج الثمرات على نحو ما يفعله القائسون من نقل الحكم الفقهي نفسه إلى قضية مغايرة لقضية الحكم، فلو كان ذلك قياساً لكان معناه التنبيه إلى إحياء الموتى في كل سنة في وقت الثمار ثم يموتون في السنة نفسها كما يحصل للزرع أو التنبيه إلى أن النشور له أربع مراحل كما هي مراحل إحياء الأرض في آية فاطر وهي إرسال الرياح وإثارة السحاب وسير السحاب إلى البلد الميت ثم إحياء الأرض به أو التنبيه إلى نقل شبه ذلك من أحكام إحياء الأرض إلى إحياء الموتى. ولا ريب أن نقل هذه الأحكام لا يخطر في بال عالم، وعلى تقدير أن بعضهم حمل الآيات على ذلك فإنه لا

يعرف معنى الإعتبار أصلاً، ولذلك جنح نفاة القياس إلى التغليظ على من أوقع الإعتبار على الأقيسة الفقهية التي تداولها المتأخرون.

قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى: ولا عَلِم أحد قط في اللغة التي بها نزل القرآن أن الإعتبار هو القياس، وإنما أمرنا تعالى أن نتفكر في عظيم قدرته وما حل بالعصاة، كما قال تعالى في قصة أخوة يوسف عليه السلام ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ يوسف: ١١١، فليت شعري أي قياس في قصة يوسف عليه السلام؟ أترى أن من باعه أخوته يكون ملكاً على مصر ويغلو الطعام في أيامه؟! ولو لم يكن في إبطال القياس إلا هذه الآية (أي آية الحشر) لكفى لأن أولها قوله تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُواْۖ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْۖ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ الحشر: ٢ ، فنص الله كما تسمع على أنه أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم وأن المؤمنين لم يظنوا قط ذلك وأن الكفار لم يحتسبوا قط ذلك. فثبت يقيناً بالنص في هذه الآية أن أحكام الله عز وجل جارية على خلاف ما يحتسب الناس كلهم مؤمنهم وكافرهم. اهـ. إلى أن قال ابن حزم : واحتجوا أيضاً بقول الله تعالى ﴿ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَاۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ ﴾ فاطر: ٩ . وهذا كله من جنس ما ذكرناه آنفاً، والمحتج بهذه الآيات في إثبات القياس في الأحكام إما جاهل لا يدري ما القياس وإما مموه لا يبالي ما قال، ولو كان هذا قياساً لوجب أن يحيي الله الموتى كل سنة في أول الربيع ثم يموتون كما تفعل الثمار. وإنما أخبر تعالى في كل هذه الآيات بأنه يحيي الأرض ويحيي الموتى ويقدر على كل ذلك، لا أن بعض ذلك مقيس على بعض البتة. اهـ إلى أن قال ابن حزم: وما عقل قط ذو مسكة عقل أنه يجب في هذه الآيات تحريم بيع التبن بالتبن متفاضلاً إذا حرم بيع التمر بالتمر متفاضلاً. اهـ باختصار من (الإحكام ٩٤٧-٩٥٦).

حديث قضاء ديون الله تعالى

عن ابن عباس أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم شـهر، فقال « أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه؟ »، قالت: نعم، قال « فدين الله أحق بالقضاء » متفق عليه واللفظ من مسلم. وقد ثبت قضاء الصوم عن الميت من حديث عائشة وحديث بريدة أيضاً مرفوعين إلى رسول الله ﷺ عند مسلم وغيره.

وعن سـليمان بن يسـار حدثني الفضل بن عباس أو عبيد اللـه بن العباس أن رجلاً قال: يا رسول الله إن أبي أو أمي عجوز كبير إن أنا حملتها لم تستمسك وإن ربطتها خشـيت أن أقتلهـا، قال « أرأيت إن كان على أَبِيكَ أَوْ أُمِّكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ تَقْضِيهِ؟ »، قال: نـعم، قال « فحج عن أبيك أو أمك » رواه الدارمي في سننه (٢/ ٤٠-٤١)، وإسناده صحيح في الظاهر لأن سليمان بن يسار قال « حدثني » فينبغي حمل الإسناد على الإتصال، ورواية سليمان عن عبيد الله بن عباس صحيحة متصلة وإنما يخشى من الانقطاع بين سليمان والفضل بن عباس.

وعن ابن عباس عن أخيه الفضل أنه كان ردف رسول الله ﷺ غداة النحر فأتته امرأة من خثعم فقالت: يا رسول الله إن فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يركب أفأحج عنه؟ قال « نعم فإنه لو كان على أبيك دين قضيته » رواه ابن ماجه وصححه الألباني.

منهج القائسين في الاحتجاج بهذا الحديث:

احتج القائسون بحديث قضاء الحج عن الميت أو العاجز وادعوا أن النبي ﷺ أرشد إلى قياس النيابة في قضاء الحج وهو دين لله تعالى على صحة النيابة في قضاء ديون الناس. ونقل بعض القائسين كالإمام الغزالي في (شفاء الغليل ٤٥)، والآمدي في (الإحكام ٤/ ٢٩) عبـارة « فدين الله أحق بالقضاء »، نقلوها في حديث قضاء الحج، وهي لا تعرف

في الكتب الستة بهذا اللفظ إلا في حديث قضاء الصوم ولكن ثبت معناها في حديث قضاء الحج، وهو قول النبي ﷺ فيه « فاقضوا الذي له فإن الله أحق بالوفـاء » رواه البخاري. قال الآمدي: وجه الاحتجاج به أنه ألحَقَ دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه وهو عين القياس. اهـ.

وأما قضاء الصوم عن الميت فمع أنه قد رواه عن النبي ﷺ ابن عباس وعائشة وبريدة بأسانيد صحيحة، مع ذلك ذهب كثير من القائسين إلى أن النيابة في الصوم لا تصح مطلقاً!! قال الحافظ ابن حجر: فأجاز الصيام عن الميت أصحاب الحديث وهو قول أبي ثور وجماعة من محدثي الشافعية، وقال الشافعي في الجديد ومالك وأبو حنيفة: لا يصام عن الميت، وقال الليث وأحمد وإسحق وأبو عبيد: لا يصام عنه إلا النذر حملاً للعموم الذي في حديث عائشة على المقيد في حديث ابن عباس، وليس بينهما تعارض حتى يجمع بينهما فحديث ابن عباس صورة مستقلة سأل عنها من وقعت له وأما حديث عائشة فهو تقرير قاعدة عامة. اهـ مع اختصار من (فتح الباري ٤/ ١٥٦-١٥٧).

وكذلك جاء القائسون إلى العبارة التي فهموا أنها إرشاد إلى القياس ففسروها بما يبدو أنه نقيضها وادعى بعضهم إجماعاً على ذلك!! قال الإمام القرطبي رحمه الله تعـالى: قوله « فدين الله أحق أن يقضى »، فإنه ليس على ظاهره إجماعاً، فإن دين العبد أولى بالقضاء، وبه يبدأ إجماعاً لفقر الآدمي واستغناء الله تعالى، قاله ابن العربي. اهـ من (تفسير القرطبي ٤/ ١٥٢). ودعوى الإجماع باطلة فقد نقل الحافظ ابن حجر في الفتح (٤/ ٥٣) أن تقديم دين الله تعالى على دين الآدمي هو أحد أقوال الشافعي وهو ظاهر اختيار ابن حجر. وأيضاً فإن القدح في الإجماع المزعوم أو القول بأنه ليس على ظاهره أيسر فقهاً من تفسير هذا الحديث الواضح بعكس منطوقه. وعلى أي حال فإن عمل كثير من القائسين أو أكثرهم يجري على ما نقله القرطبي من جعل دين العبد أولى بالقضاء من دين الله تعالى، يتضح ذلك من مراجعة مذاهب الفقهاء فيمن مات ولم يؤد زكاة ماله أو مات ولم يحج أو مات وعليه دين للناس، فإن ديون الناس تخرج من أصل مال الميت كما فهموه من قولـه تعـالى

﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ ﴾ النساء: ١١. وأما ما فات الميت أو فرط فيه من زكاة وحج فقد اختلف فيه القائسون فذهب كثير منهم في الزكاة أو الحج إلى أن قضاءه يسقط بالموت إلا أن يوصي به فإذا وصى به كان من الثلث فقط وليس من المال كله، وقد فصل أقوالهم ابن قدامة في (المغني ٢/ ٥٤٠-٥٤١و٣/ ١٩٨) وغيره. وذهبت جماعة منهم أحمد والشافعي إلى أن قضاء الزكاة والحج عن الميت يخرج من رأس المال كله. ولكن المهم هنا هو مذهبهم فيما إذا كان على الميت دين للناس ودين لله تعالى كالحج والزكاة والكفارات وكان الميراث قليلاً لا يكفي ذلك كله فهل يكون دين الله تعالى أحق بالقضاء أم دين العبد؟؟ فقد نقل القرطبي دعوى الإجماع على تقديم دين العبد غير أن ابن حجر رحمه الله تعالى نقل الخلاف في ذلك وجعل تقديم دين الله تعالى قولاً للشافعي.

مناقشة القائسين:

أما استدلال القائسين بهذا الحديث فلا ريب أن الحديث ليس فيه إرشاد إلى القياس كما هو عند المتأخرين البتة، وإنما فيه إرشاد إلى فهم العموم كما تقتضيه الحقائق الإسلامية دون العرف الجاهلي، يوضح ذلك أن النبي ﷺ قال لها « أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه » قالت: نعم ....، مما يدل على أنها كانت تعلم بأن ولي الميت يؤدي عن الميت دينه، فإنْ كانت تعلم ذلك فلا وجه لقصر القضاء على ديون العباد دون ديون الله تعالى، ولكنها شكت في ذلك أو سألت عنه لأن ديون الله تعالى أبعد من ديون العباد عن العرف الذي كانت عليه العرب قبل الإسلام أو لأنها ظنت أن في القرآن الكريم ما يفيد أن الإنسان لا يؤدي عبادة عن إنسان آخر أو لشبهة أخرى وقعت في نفسها. ويؤكد أن القضية قضية عموم وليست قياساً أن النبي ﷺ قال « فدين الله أحق بالقضاء »، فأطلق اسم الدَيْن على حقوق الله تعالى، فلما كان الحج أو الزكاة أو الصيام ديْناً وكان المال ديناً أيضاً، فلا مانع البتة من انتظامهم في عموم حكم معين. وقد يعترض قائس بأن يقول: لو كان الأمر عموماً لدخلت فيه الصلاة وجاز لولي الميت قضاء ما فرط فيه الميت من ترك

الصلاة؟ والجواب وبالله تعالى التوفيق: أن هذا الإعتراض يرد على القائسين أيضاً الذين صححوا الحج عن الغير وهي عبادة كالصلاة، ولكنه إنما يصح على مذهب كثير من القائسين الذين يوجبون على الحي قضاء الصلوات المتروكة مهما طالت مدة الترك، وأما الذي أراه من الأدلة الخاصة بفرض الصلاة وأحكامها فهو أنه لا يصح من الحي في اليوم والليلة أكثر من خمس صلوات مفروضة، وعلى ذلك فإن الحي لا يقضي من الصلاة إلا ما تركه أو نسيه من الخمس في اليوم والليلة، وأما قضاء سائر الصلوات المتروكة فإن كان ساقطاً عن الحي في حياته فهو ساقط عنه بعد موته ولا يقضيه عنه وليه.

ولذلك فإن القائسين أنفسهم إذا تكلموا عن قضاء ديون الله تعالى بلسان الفقه دون الأصول فإن كلامهم يدل على بطلان ما هو قياس عندهم ولذلك بالغ نفاة القياس في الإنكار عليهم.

قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى: أما الشافعيون والحنفيون والمالكيون فينبغي لهم أن يستحيوا من ذكر حديث الصوم لأنهم مخالفون لما فيه من قضاء الصيام عن الميت فكيف تواتيهم ألسنتهم بإيجاب القياس من هذا الحديث؟! وليس فيه للقياس أثر البتة. ويقدمون على خلافه فيقولون: لا يصوم أحد عن أحد. وأما المالكيون والحنفيون فإنهم زادوا فلا يقولون بقضاء ديون الله تعالى من الزكاة والنذور والكفارات من رأس مال أحد ويقولون: ديون الناس أحق بالقضاء من ديون الله تعالى واقضوا الناس فهم أحق بالوفاء وأن ديون الناس من رأس المال وديون الله تعالى من الثلث إن أوصى بها، وإلا فلا تؤدى البتة لا من الثلث ولا من غيره!! ثم تركهم كلهم أن يقيسوا الصوم عن الميت وإنْ أوصى به على الحج عنه إذا أوصى به وهم يدعون أنهم أصحاب قياس. وما في المصائب أشنع من قول من قال: إذا أمر النبي ﷺ بأن يصام عن الميت ويحج عنه وأخبر أنه ديْن الله تعالى وهو أحق بالقضاء من ديون الناس، فترك ذلك واجب ولا يجوز أن يصام عن ميت ولا يستعمل هذا الحديث فيما جاء فيه لكن منه استدللنا على أن بيع العسل في قيره بعسل في قيره لا يجوز أو

أن بيع رطل لحم تيس برطلي لحم أرنب لا يجوز أو أن رطل قطن برطلي قطن لا يجوز، تبارك الله! ما أقبح هذا وأشنعه لمن نظر بعين الحقيقة. اهـ مع اختصار من (الإحكام ٩٦٩-٩٧١).

وأما احتجاج من أسقط القضاء عن الميت:

فالأول قوله عز وجل ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ النجم: ٣٩ ، فقد يستدل بالآية الكريمة من ينفي قضاء العبادات عن الميت، ويضطر لذلك إلى التكلف في تأويل الأحاديث الصحيحة أو في عدم العمل بها. وهذا خطأ في التفسير، صحيح أن الآية الكريمة عامة إلا أن العموم أنواع، فلو كانت الآية: وأن ليس لإنسانٍ إلا ما سعى، فإن الإنسان هنا نكرة منفية تفيد العموم في الأفراد وتنفي النيابة في العبادات عن كل فرد. غير أن الآية الكريمة ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ ﴾ ، وتعريف الإنسان بالألف واللام في سياق الخبر يمكن حمله على العموم في الجنس الذي يراد به الماهية بصرف النظر عن تعيين الأفراد، وذلك كقوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾ الأنبياء: ٣٠ ، فالمراد هنا نوع الماء عموماً وليس كل قطعة من الماء. فكذلك قوله تعالى ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ ﴾، إذا حمل على العموم في الجنس لبيان الماهية فمعناه أنه ليس للإنسان على وجه الإستحقاق إلا ما سعى له جنس الإنسان، سواء كان السعي من هذا أو ذاك، وذلك كمن يتكل على نسب أو أمنية من غير أن يسعى هو أو يسعى أحد له. يؤيد ذلك وجود أدلة كثيرة في القرآن والسنة في أبواب الدعاء والحج عن الميت وعن العاجز والصيام عن الميت والأضحية تقطع بصحة سعي المسلم عن غيره ولكن ضمن ضوابط شرعية معلومة، والله تعالى أعلم.

الثاني هو الخبر الذي يروى بلفظ « لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد » ، وقد ادعى الإمام القرطبي رحمه الله تعالى في تفسيره (٢/ ٢٨٥) أن النسائي رواه عن ابن عباس عن النبي ﷺ، ولعل القرطبي وهم في نقله فقد نص غير واحد أنه عند النسائي

بإسناد صحيح عن ابن عباس أي بدون رفعه إلى رسول الله ﷺ ، ممن نص على ذلك الحافظ ابن حجر، بل صرح ابن حجر في (الدراية ١/ ٢٨٣) أنه لم يجده مرفوعاً، فهو موقوف وتعارضه أحاديث مرفوعة صحيحة متعددة.

استدلال أبي بكر لقتال مانعي الزكاة

وهي قضية مشهورة وتعد عند القائسين من الأدلة القوية حتى أدعى بعضهم اتفاق الصحابة على القياس فيها!!

فعن أبي هريرة قال: لما تُوفي النبي ﷺ وأستُخْلف أبو بكر وكفر من كفر من العرب قال عمر: يا أبا بكر كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ « أُمِرْتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني مالَه ونفْسه إلا بحقه وحسابُه على الله »، قال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عَنَاقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها، قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق. متفق عليه والسياق من البخاري (فتح الباري ١٢/ ٢٣٢-٢٣٥).

قال الآمدي: وأما الإجماع وهو أقوى الحجج في هذه المسألة، فهو أن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير نكير من أحد منهم، فمن ذلك رجوع الصحابة إلى اجتهاد أبي بكر ﷺ في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتالهم على ذلك. اهـ (الإحكام ٤/ ٣٥).

ويلاحظ أن الحديث المرفوع في هذا الخبر ليس فيه ذكر الصلاة دون الزكاة أصلاً، وكذلك احتجاج عمر ليس فيه ذكر للصلاة، ولذلك فإن احتجاج القائسين بهذه القصة ينبغي أن يكون مبنياً على تقدير أمرين، **أحدهما**: أن قتال الممتنع من الصلاة كان أمراً مقرراً

عند الصحابة وعليه دليل مشهور عندهم فلا حاجة إلى ذكره، **الثاني**: أن أبا بكر ﷺ لم يعرف دليلاً من الكتاب والسنة يوجب قتال مانع الزكاة وإنما قاتلهم ومعه الصحابة بدليل يوجب قتال تارك الصلاة ولا يتناول مانع الزكاة، ولكنه ألحق هذا بذاك بضرب من الإعتبار والتعدية على نحو ما ذكرناه في دليل الإعتبار عند القائسين، وبذلك يُفسر قول أبي بكر « لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال ».

وهذا التقدير الأخير محض ظن لا قيمة له، بل إن الأدلة الصحيحة المعروفة تقتضي إهماله.

أما قول أبي بكر ﷺ « والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة »، فلا يلزم البتة أنه قاله قياساً، ألا ترى أن القائل يقول: لا فرق بين الغسل والتيمم، يريد جواز الصلاة بهما وإن اختص كل منهما بأحكام معينة، علماً أن جواز الصلاة بهما ثابت بالكتاب والسنة، ويقول الآخر في سياق ذكر الدية: لا فرق بين القتل العمد والقتل الخطأ، يريد جواز الدية ومقدارها وأن ذلك ثابت بالكتاب أو السنة وليس بالقياس وإن كان كل من القتلين يختص بأحكام لا يشاركه فيها الآخر. يؤيد ذلك أن أبا بكر ﷺ قال «فإن الزكاة حق المال» وهي عبارة تصلح أن تكون استنباطاً من نص الحديث الذي احتج به عمر فإن فيه « عصم مني مالَه ونفْسه إلا بحقه »، ولذلك قال ابن حجر رحمه الله تعالى: ولم يستدل أبو بكر في قتال مانعي الزكاة بالقياس فقط، بل أخذه أيضاً من قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث « إلا بحق الإسلام »، قال أبو بكر: والزكاة حق الإسلام. وفي القصة دليل على أن السنة قد تخفى على بعض أكابر الصحابة ويطلع عليها آحادهم ولهذا لا يُلتفت إلى الآراء ولو قويت مع وجود سنة تخالفها ولا يقال: كيف خفي ذا على فلان؟! اهـ من (فتح الباري ١/ ٦٣). وظاهر عبارة ابن حجر تشعر أن أبا بكر استدل بالقياس مع النص وقلنا إن إقحام القياس هنا لا دليل عليه. ثم كيف يُظن بالصديق ﷺ أنه قاتل الناس وسفك الدماء بمجرد رأي رآه في تشبيه الصلاة بالزكاة؟! وإلا فما الفرق بين ذلك وبين قول القائل: إذا وجب قتال تارك الصلاة وجب بالإعتبار قتال مؤخر الحج أو النمام أو الكذاب

أو غيرهم من العصاة؟ ولو كان الأمر قياساً فلا وجه أصلاً لإنفراد قتال الممتنع بالـتعدية ولجاز القياس بينهما في أحكام أخرى يمكن تعديتها كأن يقول قائل: إذا سقطت الزكاة بعذر الفقر أو الديْن جاز إسقاط الصلاة بعذر المرض، أو يقول آخر: لما كانت الصلاة تتكرر في اليوم والليلة بحسب أوقاتها فكذلك الزكاة تتكرر في السنة بأن يحسب لكل ريع من المال حوله وما يستهلك منه قبل تمام حوله ثم تخرج زكاته ولا يجمع الريع المتكرر خلال الحول الأصلي بعضه إلى بعض، إلى غير ذلك من تعدية الأحكام بين القضايا المتباينة والتي لا يعجز مجادل عن مثلها ولا عن نقيضها.

وقد يسأل سائل: إذا كان الجمع بين الصلاة والزكاة في حكم قتال الممتنع إنما قاله الصديق مستنداً إلى نص الكتاب والسنة وليس إلى القياس، فلِمَ لم يذكر النص في سياق المناظرة؟ والجواب وبالله تعالى التوفيق: أنه على تقدير أنه لم يذكر النص حقاً فهو كذلك لم يذكر النص الدال على قتال الممتنع من الصلاة ولا ذكره عمر في الخبر الذي احتج به القائسون، وكل من له قليل من العلم بأدلة الأحكام يعلم أن قتال مانع الزكاة ثبت في نصوص قتال الممتنع من الصلاة نفسها، فإن جاز عدم ذكرها لشهرتها وانتشار المعرفة بها فالأمر واحد بالنسبة إلى الصلاة والزكاة.

قال عز وجل ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ ﴾ التوبة: ٥ ، فقد جعل الله تعالى التوبة إلى الله أي قبول الإسلام والدخول فيه والصلاة وإيتاء الزكاة، جعلها الله سبباً مركباً لتخلية سبيل المشركين المذكورين هنا. وهذا لا يمنع أن يوجد سبب آخر لوقف القتال وإحلال السلام، وقد بينا الأمر في (وِجهة اللواء). المهم هنا أن المشركين إذا دخلوا في الإسلام دخولاً إجمالياً قُبل منهم، وينتظر أمر الزكاة حين يأتي وقتها في الحول، غير أنه يجب تتبع أحوالهم في مدة الإنتظار وإرشادهم والفحص عن أعمالهم، لأن حكم القتال لم ينقطع بالكلية وإنما توقف العمل به إلى أن يظهر

ما يوجب العودة إلى القتال أو زوال هذا الحكم عنهم. وضبط مقاتلة المشركين بمدة ترقب وتتبع بعد الدخول في الإسلام، له أهمية كبيرة أمنية ودعوية، وقد بينا ذلك في مبحث التدرج من (المنطلق). وكلام الحافظ ابن كثير في تفسيره (٢/ ٣٣٦) يصرح بأن الصديق ﷺ اعتمد في قتال مانعي الزكاة على هذه الآية الكريمة وأمثالها.

يؤيد ذلك حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال « أُمِرْتُ أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا اله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله » رواه البخاري ومسلم، وقد ذكرنا تفسير هذا الحديث في موضعين في أواخر المبحث الثاني من (وجهة اللواء). وفي معنى هذا الحديث حديث آخر عن أبي هريرة عن النبي ﷺ ، رواه الإمام أحمد بنحو لفظ حديث ابن عمر، وقد حسَّن إسناده الشيخ الألباني في (السلسلة الصحيحة ٤٠٧) غير أنه من طريق كثير بن عبيد التيمي وليس فيه توثيق متين ولكنه لا بأس به في الشواهد.

ومن المحتمل جداً أن الذي دفع عمر بن الخطاب إلى الإحتجاج بالحديث الذي فيه ذكر التوحيد فقط دون الرسالة والصلاة والزكاة، ليس هو عدم معرفته بالأدلة التي تشترط هذه الأحكام، ولكن لعله لم يستحضر وقت المناظرة المضامين الفقهية المتزاحمة على القضية القائمة، فأخذ حسب اجتهاده بالأحوط من جهة سفك الدماء حتى تبين له الأمر.

يؤيد ذلك أنه قد جاء بإسناد قوي أن أبا بكر احتج على عمر رضي الله عنهما بحديث جعل التوحيد والصلاة والزكاة سبباً لإيقاف القتال ولبلوغ حكم تخلية السبيل ، فعن أنس ابن مالك ﷺ قال: لما توفي رسول الله ﷺ ارتدت العرب فقال عمر: يا أبا بكر كيف تقاتل العرب؟ فقال أبو بكر: إنما قال رسول الله ﷺ « أُمْرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » رواه النسائي كما ذكر أبو البركات بن تيمية، وصححه ابن القيم كما نقل محمد حامد الفقي في تحقيق

(منتقى الأخبار ١/ ١٨٩)، وقد ساق الإمام الشوكاني إسناده في (نيل الأوطار ١/ ٣٣٧-٣٣٨)، وهو متصل بالثقات سوى أبي العوام عمران القطان، وهو ثقة قد ضُعف بسبب مذهبه في الخروج على أئمة الجور وليس ذلك بضار، وله ترجمة في (تهذيب التهذيب ٨/ ١١٥-١١٧). وفي رواية عن أنس قال قال أبو بكر: إنما قال رسول الله ﷺ « إذا شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة منعوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله »، والله لو منعوني عناقاً مما كانوا يعطون رسول الله ﷺ لأقاتلنهم عليه. رواه الدارقطني (٢/ ٨٩)من طريق عمران القطان أيضاً وإسناده قوي صالح للحجة. وقد قدح في هذا الحديث من ظن أن المناظرة بين أبي بكر وعمر تقتضي عدم علمهما بحديث اشتراط الزكاة، وهذا القدح ليس بشيء لأنه يمكن تخريج كلام عمر ﷺ على أنه أشكل عليه الجمع بين الأحاديث فاحتج بالأحوط كما ذكرنا. ويمكن تخريج كلام أبي بكر ﷺ على أنه تكرر منه الإحتجاج فاحتج مرة بهذا الحديث واحتج مرة بالاستثناء في قوله ﷺ « إلا بحقه » كما رواه عمر نفسه، وربما استحضر في نفسه أن آية التوبة تؤيد احتجاجه، وعن ابن زيد في تفسير قوله تعالى ﴿ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ ﴾ التوبة: ١١، قال: رحم الله أبا بكر ما كان أفقهه. رواه الإمام الطبري في تفسيره.

فالذي لا شك فيه أن الإدعاء على أبي بكر ﷺ أنه احتج في القتال وسفك الدماء بدليل ثالث هو القياس أو الإعتبار في تشبيه الزكاة بالصلاة في حكم قتال الممتنع وليس باستنباط مباشر من نصوص الكتاب والسنة التي تتناول الزكاة، لا شك أنه إدعاء غير صحيح. والآفة في مثل هذه الدعاوى سنذكرها بعد قليل إن شاء الله تعالى.

احتجاج القائسين
بآثار السلف أو بإجماعهم

عمل السلف بالاجتهاد والرأي:

لا شك أن الباحث يجد أخباراً كثيرة عن السلف تنص أو تتضمن استعمال الإجتهاد أو الرأي، وهذا لا ينكره أهل العلم من القائسين وغيرهم. غير أن للإجتهاد وجوهاً كثيرة، منها الإستنباط من النصوص المتشابهة، ومنها الجمع بين النصوص التي ظاهرها التعارض، وغير ذلك من مسالك الإجتهاد الكثيرة. فلا يلزم أن يكون الإجتهاد قياساً بمعنى أنه دليل أو حكم ثالث غير الإستنباط المباشر من الكتاب والسنة. وكذلك الآثار عن السلف في استعمال الرأي فإن للرأي وجوهاً كثيرة غير القياس، منها الإستنباط من الكتاب والسنة حين لا يقطع المجتهد بالصواب، وقد سبق بيان ذلك مفصلاً في الكلام عن الرأي والكلام عن حديث معاذ في اجتهاد الرأي، كما أوردنا في مبحث الرأي عدداً من الآثار في المعاني التي يقع عليها الرأي. ولذلك فإن الرأي أيضاً لا يلزم أن يكون قياساً بالمعنى الإصطلاحي.

خطأ من حمل اجتهاد السلف ورأيهم على القياس الاصطلاحي:

فواضح أنه من الخطأ أن يحتج أهل العلم بآثار الرأي والإجتهاد لأجل إثبات القياس، ومع ذلك فقد جاء كبار القائسين إلى آثار السلف في الرأي والاجتهاد فحملوها على القياس الإصطلاحي واستدلوا بها لإثباته، فقد ادعى السرخسي في أصوله (٢/ ١٢٩) أن الأخبار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة في هذا الباب أكثر من أن تحصى وأشهر من أن تخفى، وادعى الآمدي في (الإحكام ٤/ ٣٥) أن الإجماع هو أقوى الحجج في هذه المسألة وأن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها، وزعم الجويني في (البرهان ٢/ ٧٦٣و٧٦٨) أن الإجماع هو مستند وجوب العمل بالقياس، وأما علاء الدين

البخاري، فلم يكتف بالإجماع السكوتي ولا الإجماع الظني ولا مطلق الإجماع، بل زعم أن جميع أهل الاجتهاد والفقه من الصحابة شرعوا في القياس والعمل بالرأي عند عدم النص فكان ذلك إجماعاً فعلياً منهم والذين سكتوا لم يكونوا من أهل الإجتهاد فلا يقدح سكوتهم في قطعية الإجماع، هذا نص كلام علاء الدين البخاري في (كشف الأسرار ٣/ ٢٨١)!!

وإن العجب ليطول مما ادعاه القائسون على الصحابة، فإن إثبات الإجماع الفعلي متعذر في أمور عظيمة تتكرر بكثرة، ككثير من أحكام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد والنكاح والطلاق وغير ذلك مما تعم به البلوى، فكيف يمكن ادعاء إجماع فعلي قطعي من الصحابة في قضية القياس ومضامينه الكثيرة والمتنوعة؟! ثم كيف يكون إجماعاً فعلياً قطعياً والقائسون إنما نسبوا القياس إلى الصحابة بالإستنباط من مذاهبهم وآرائهم، ولا مانع أن القائسين أخطأوا في استنباطهم، وذلك أنهم لم يجدوا عن الصحابة والتابعين نصاً على القياس إلا في ذمه والزجر عنه، سوى رسالة منسوبة إلى عمر ﷺ وهي وجادة مرسلة وليست مشهورة عن الصحابة والتابعين وسيأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى. ولذلك فإنه من اليسير أن يقال لمن ادعى على الصحابة إجماعاً فعلياً: هلاّ جئتنا بأسانيد صحيحة عن مائة من الصحابة فيما ادعيته بل عن عشرين بل عن عشرة فما دون؟! ولن يجد القائسون سبيلاً إلى الإجماع بل ولن يشموا مجرد ريح الإجماع من الصحابة.

ثم كيف يُدعى الإجماع على الصحابة والآثار عنهم في ذم الرأي كثيرة، منها قول علي عليه السلام: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفيه. رواه أبو داود بإسناد حسنه الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام وصححه في (تلخيص الحبير ١/ ١٦٠). وفي ذم الرأي آثار عن أبي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود ومالك واحمد والشافعي وغيرهم وقد ساق جملة من هذه الآثار بأسانيدها ابن عبد البر في (جامع بيان العلم ٢/ ١٦٤-١٧٠)، وابن حزم في (الإحكام ٧٧٦-٧٩٢)، كما نقل ابن القيم في (اعلام الموقعين ١/ ٥٢-٦١) جملة صالحة منها، وأما

قوة هذه الروايات فقد ذكر ابن حزم أنها صحيحة عن أبي بكر وعلي وسهل وابن عباس وعمر وابن مسعود. وأيضاً فإن في ذم الرأي حديثاً مرفوعاً رواه البخاري وسبق ذكره في النوع الرابع من أنواع الرأي.

ثم كيف يُدعى الإجماع مع أن الخلاف مشهور في جواز الحكم بالقياس، فقد منعه جماعة من خيار السلف، وأما الذين جوزوه فإن بينهم خلافاً كبيراً في حقيقته وما يجوز منه وسيأتي ذلك في مبحث خاص إن شاء الله تعالى.

ثم كيف يُدعى الإجماع مع أن القياس أنواع متباينة وقد يكون عمل كثير من السلف محصوراً في نوع دون نوع، وذلك أن بعض أنواع القياس هو من نوع العمل بالنص والعموم فيه نحو تعدية حكم العلة المنصوصة العامة وقياس الأولى وكثير من أمثلة تنقيح المناط، فهذه الأمثلة ملحقة بالعمل بالعموم ومتى ما فهم الفقيه جهة العموم اتبعها سواء سماه قياساً كما يفعل القائسون أو كان من نفاة القياس فسماه نصاً أو ظاهراً أو مفهوماً أو شبه ذلك من العبارات، وسيتضح الأمر إلى الغاية في مباحث إرجاع الأقيسة الصحيحة إلى النصوص إن شاء الله تعالى.

وقد سبق ذكر أمثلة من أهم ما زعم القائسون أنه قياس عند السلف، فقد ذكرنا في أواخر الكلام عن الإعتبار خبر ابن عباس في اعتبار الأسنان بالأصابع، ثم ذكرنا حديث قضاء ديون الله تعالى ثم استدلال أبي بكر ﷺ في قتال مانعي الزكاة، وأوضحنا أن هذه الأمثلة ليست من باب القياس الإصطلاحي في شيء، اللهم إلا أن نفسر القياس بالإستنباط أو الإجتهاد كما سبق عن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى. وكذلك سائر ما ذكره القائسون من أمثلة فإنه يمكن في كل ما يصح منها إرجاعه إلى الإستنباط المباشر من الكتاب والسنة، ومن المحال رجوع ذلك إلى دليل ثالث سوى الكتاب والسنة.

العلة في إسناد أقوال السلف إلى القياس والتشريع بالرأي:

فالآفة في أبواب الرأي والقياس والمصالح المرسلة، هي أن الفقيه قد يجد قولاً للسلف في حكم معين ولكنه لا يهتدي إلى كيفية استخراج ذلك القول من نصوص الكتاب والسنة، فالذي ينبغي لمثل هذا الفقيه هو أن يبحث ويجتهد حتى يتوصل إلى القول الراجح وإلى كيفية استنباطه من الكتاب والسنة، ثم ضبط الإستنباط بضوابط تعم أفراد النوع الواحد. غير أن بعض الفقهاء إذا وجد مثل تلك الأقوال ولم يعرف كيف استخرجها الصحابي أو التابعي أو الإمام من النص، فإنه قد يستسهل أن يزعم بأن القضية لا نص فيها من الكتاب والسنة وأن الصحابي أو الإمام قال قوله كدليل أو حكم ثالث هو الرأي أو القياس أو المصلحة!! وكتب المتأخرين والمعاصرين فيها الكثير من هذا النمط من التخريج، وهو مسلك فاسد جداً يصرف طلبة العلم عن وسائل الإستنباط ويقطع عليهم سبل الإجتهاد. وذلك لأن الطالب هنا جعل جهله حجة فقطع على نفسه السبيل ووقف قبل أن يبلغ غايته التي هي الفقه في الكتاب والسنة، ثم يفني هذا الفقيه عمراً يتبحر في دليل أو حكم لا تتناوله نصوص الكتاب والسنة بعموم ولا إطلاق ولا مقتضى أمر ولا نهي ولا منطوق ولا مفهوم ولا ظاهر عبارة ولا عبارة مصروفه عن ظاهرها ولا شبه ذلك مما يفيده الإستنباط المباشر من النص، فلا شك أنه حكم موهوم ودليل لا حقيقة له ومن المحال ضبطه وإتقانه لأنه مؤسس على إلصاق الرأي البشري بالشريعة.

ولذلك تجد مسالك القياس عند المتأخرين في غاية الوعورة والتعقد، إلى حد يعجز القائسون أنفسهم عن إدراكها والإنتفاع بها لما يتجدد من الوقائع ويحدث من القضايا، ولننظر مثلاً إلى لفظ المؤثر والمناسب والمخيل وقياس الشبه والطرد وهي من الإصطلاحات المهمة في القياس، واعتمد عليها الأصوليون في فهم القياس وضبطه بحيث يتوقع أن عامة أهل القياس يفهمونها حق الفهم، ولكن قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: وقد أطلق الفقهاء المؤثر والمناسب والمخيل والملائم والمؤذن بالحكم والمشعر به، واستبهم على جماهير العلماء والأفاضل إلا من شاء الله دَرْك الميز والفصل بين هذه الوجوه واعتاص

عليهم طريق الوقوف على حقائقها بحدودها وخواصها. واتصل بأذيال هذه الأجناس قياس الشبه والطرد، وهي المغاصة الكبرى والغمرة العظمى فلقد عز على بسيط الأرض من يعرف معنى الشبه المعتبر ويحسن تمييزه عن المخيل والطرد وإجراءه على نهج لا يمتزج بأحد الفنين. اهـ من (شفاء الغليل ١٤٣-١٤٤). ومن أراد شهوداً على كلام الغزالي فليقرأ مباحث القياس في كتب المتكلمين. وقد شعر بعضهم بأثر القياس في الصد عن الإستنباط المباشر من القرآن والسنة، ونقل بعض القائسين هذا الأثر كحجة لنفاة القياس، قال علاء الدين البخاري: قال القاضي الإمام في التقويم: قالوا: وفي الحجر عن القياس أمران بهما قوام الدين ونجاة المؤمنين، فإنا متى حجرنا عن القياس لزمنا المحافظة على النصوص والتبحر في معاني اللسان. وفي محافظة النصوص إظهار قالب الشريعة كما شرعت وفي التبحر في معاني اللسان إثبات حياة القالب فتموت البدع بظهور القالب ويسقط الهوى بحياة القالب لأن القالب لا يحيى إلا باستعمال الرأي في معاني النصوص، ومعانيها غائرة جمة لن تنزف بالرأي وإن فنيت الأعمار فيها، فلا يفضل الرأي للهوى فيتم أمر الدين. اهـ من (كشف الأسرار ٣/ ٢٧٤). الحاصل من ذلك أنه ينبغي توجيه الرأي في الدين على أنه القدرة العقلية على تفسير الكتاب والسنة والإستنباط منهما وخدمة أحكامهما وليس هو دليلاً ثالثاً معهما، فإذا أخذ الرأي هذه الوجهة صلح أمر أهل العلم الذين هم رؤساء الناس.

وعلى أي حال، فإن كان القائسون يرون حصر الدين بالكتاب والسنة ويريدون بالرأي الذهن المتوقد والقدرة العقلية على الإستنباط من الكتاب والسنة وتنفيذ أحكامهما فلا خلاف معهم ولا إشكال في ادعاء إجماع الصحابة. وأما إن كانوا يريدون بالرأي أو القياس دليلاً ثالثاً في الدين سوى الكتاب والسنة فلا شبهة في بطلان ذلك، بل ليس ببعيد أن ندعي إجماع الصحابة على بطلانه.

احتجاج القائسين بالأعمال التنفيذية للسلف:

لما احتج القائسون بآثار السلف ومزعمة الإجماع أدرجوا في ذلك قضايا ليست من القياس الأصولي في شيء، فقد ذكر السرخسي أُموراً، منها مشاورة النبي ﷺ لأصحابه في أمور الحرب، وذكر علاء الدين البخاري قصة الشورى التي أمر بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين طُعن، وذكر الشيخ الخضري في (أصول الفقه ٣٤٢) قضية كتابة المصحف وجمعه بين الدفتين ثم جمع المصاحف في عهد عثمان رضي الله عنه ، وذكر آخرون قضايا أخرى من هذا النمط.

وإدراج هذه الآثار لإثبات القياس الشرعي خطأ بَيِّن فقد قال تعالى ﴿ **فَٱفۡعَلُواْ مَا تُؤۡمَرُونَ** ﴾ البقرة: ٦٨ ، وقال تعالى ﴿ وَلَوۡ أَرَادُواْ ٱلۡخُرُوجَ لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةً ﴾ التوبة: ٤٦ ، وقال تعالى ﴿ كَلَّا لَمَّا يَقۡضِ مَآ أَمَرَهُۥ ﴾ عبس: ٢٣ . فصح أنه يجب خدمة وتنفيذ أمر الله تعالى ، وهذه قاعدة مطلقة غير مقيدة بوسيلة معينة إلا وجوب اجتناب الوسائل المحرمة، ولزوم إنتقاء الأفضل من الوسائل. ولذلك صرح الأصوليون بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. معنى ذلك أن كيفية تنفيذ الأحكام الشرعية وخدمتها يعرف بالعقل واجتهاد الرأي لاختيار الأساليب والوسائل المناسبة إلا أنه ليس من القياس الإصطلاحي في شيء.

فإذا قال تعالى ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ ﴾ البقرة: ١٩٠ ، فإن أساليب القتال ونوع الأسلحة ونحو ذلك من الأمور في إدارة الحرب، إنما يعرف باجتهاد الرأي وهو يتغير بحسب الوقت والحاجة، وليس يَعرف القياسَ أصلاً من ظن أن استعمال البندقية والمدفع والطائرة جاز قياساً على استعمال السيف. وكذلك أية الوضوء فإنها مطلقة في الغسل والمسح بالماء وأما كيفية توفير الماء فوسيلة متغيرة، فلا يصح أن يقال إن استعمال أنابيب المياه الحديثة نحو الحنفية أو استعمال الماء المصفى والمعقم كما هو الحال الآن، لا

يصح أن يقال إنه جاز قياساً على استعمال الإناء والإبريق وماء البئر أو النهر. وكذلك الأمر في الآثار التي احتج بها القائسون، فإن المشاورة في أمور الحرب التي أشار إليها السرخسي إنما هي استشارة في كيفيات الجهاد ووسائل الحرب، وأما الشورى التي أوصى بها عمر رضي الله عنه فإنما هو أسلوب رآه عمر لتنفيذ بعض أحكام الدولة في الإسلام كحكم الشورى وحكم تأليف الأمة وجمع كلمتها وما أشبه ذلك، وأما جمع القرآن وكتابته فإنها مجرد وسائل إلى ما أمر الله تعالى به من تعلم القرآن وتلاوته وتحكيمه ونشره والدعوة إليه، ألا ترى أن القرآن الكريم يسمع اليوم مسجلاً على أشرطة الصوت وهذا التسجيل هو مجرد أسلوب لتنفيذ بعض ما ذكرناه، فمن الخلط والتلبيس أن يقال بأن استعمال أشرطة التسجيل الصوتي جاز قياساً على التلاوة أو قياساً على كتابة القرآن وبذلك يكون التسجيل قياساً على قياس!!

والضابط لتلك الوسائل والكيفيات أن أي واحدة منها إذا لم تكن منصوصاً عليها فإنها غير ملزمة لعينها، وذلك أنها قد تنفع في إقامة الحكم الشرعي في وقت دون وقت وموضع دون موضع، فإذا كانت نافعة جاز أيضاً البحث عما هو أنفع منها، وإذا كانت غير نافعة انتقلنا إلى غيرها من غير حصر، كما يجوز الرجوع إلى وسيلة كانت غير نافعة ولكن في وقت أو موضع جديد يعتقد أنها تنفع فيه. وأما القياس الفقهي فشأنه غير ذلك، فإنه ينقسم عند القائسين إلى خطأ وصواب، أما الخطأ فباطل متروك حيثما تكرر موضع القياس، وأما الصواب فهو حق كلما تكرر موضعه ويُعمل به بحسب مرتبة الحكم التكليفي. صحيح أن لكل طائفة أن تصطلح إدراج ما تراه مناسباً في تقسيماتها، غير أن إدراج الوسائل والكيفيات في القياس المعتمد على التعليل إنما هو خلط بين أمور غير متجانسة ولا يزيد الأمر إلا تعقيداً.

رسالة عمر في القضاء

وفي ذلك رسالتان، **الأولى**: يروى أن عمر بن الخطاب ﵁ أرسلها إلى أبي موسى الأشعري وهي التي بالغ أهل القياس في الإحتجاج بها، **والثانية**: رسالة عمر إلى القاضي شريح. وقد احتج القائسون بالرسالة الأولى.

إسناد الرسالة ونصها:

فعن سفيان بن عيينة حدثنا إدريس الأودي عن سعيد بن أبي بردة، وأخرج الكتاب، فقال: هذا كتاب عمر، ثم قرئ على سفيان من هاهنا: إلى أبي موسى الأشعري « الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في القرآن والسنة، اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى » رواه الدارقطني في سننه (٤/ ٢٠٧) في سياق رسالة طويلة.

نقد الإسناد:

أما إسناد هذه الرسالة فالذي ذكرناه قبل قليل هو أجود إسناد لها وهو صحيح إلى إدريس الأودي، ثم فيه علتان قادحتان:

العلة الأولى في إدريس الأودي: فإنه يوجد اثنان بهذا الاسم، كلاهما يروي عن التابعين ويصلح أن يكون الراوي هنا، أحدهما إدريس بن يزيد الأودي وهو ثقة معروف وله ترجمة في التهذيب (١/ ١٧١)، والآخر هو إدريس بن صبيح الأودي وهو مجهول، صرح بجهالته أبو حاتم في (الجرح والتعديل ٢/ ١٦٤) والذهبي في (ديوان الضعفاء والمتروكين ١/ ٦٦)، وذكره ابن حبان في الثقات كما هو مذهبه في توثيق المجاهيل، وعن ابن عدي أن إدريس بن صبيح هو نفسه إدريس بن يزيد، نقل ذلك ابن حجر ومال إليه، غير أن دعوى ابن عدي مخالفة للظاهر فلا يؤخذ بها بلا دليل.

العلة الثانية هي الانقطاع أو الإرسال: وذلك أن رواية سعيد بن أبي بردة عن جده أبي موسى الأشعري منقطعة، وروايته عن عمر أبعد في الانقطاع كما يتضح من كلام ابن حجر

وغيره. وعلى ذلك فإن قول الراوي بعد أن أخرج الكتاب: هذا كتـاب عمر، إنما هو صحيفة مرسلة أو كما في الاصطلاح: وجادة منقطعة عن غير شيخ الواجد. ويمكن بالقرائن تصحيح متون الوجادات المرسلة كما تصحح المخطوطات التي صنفها السلف وإلا فإن أئمة الحديث يتشددون في هذا الأمر ولا يكادون يصححون الوجادات المرسلة. ولعل من احتج بالخبر أو صححه استروح إلى دعوى أن الكتاب لم يخرج من أهل بيت أبي موسى الأشعري وإنْ بعد زمن الرواية، غير أن هذه المزعمة ليست بالكافية كما أنها معارَضة بأن تلك الوجادة ليس لها شاهد معتبر تقارن به لأنها لا تكاد تعرف عند السلف. بيان ذلك أن الرسالة لم تنقل عن الصحابة بإسناد يصلح أن يُـنظر فيه إلا بادعائها على عمر ﵁ وأنه أرسلها إلى أبي موسى ولم تخرج إلى غيره من الصحابة. وأما التابعون فلم تُـنقل عنهم إلا بأسانيد في غاية القلة، أجودها الإسناد الذي ذكرناه وفيه علتان قادحتان، وأما الأسانيد الأخرى ففي غاية الضعف ولا تصلح لمجرد الإستشهاد والنظر، منها في (سنن الدارقطني ٤/ ٢٠٦) من طريق عبيد الله بن أبي حميد ولا خلاف في ضعفه بل هو متروك ضعيف جداً وله ترجمة في التهذيب، ومنها عند البيهقي وهو معضل بالإضافة إلى إبهام في أحد رجال السند كما أوضح ذلك الألباني في (إرواء الغليل ٨/ ٢٤١-٢٤٢)، ومنها إسناد ساقه ابن حزم في (الإحكام ١٠٠٢-١٠٠٣) وفيه ثلاث علل قادحة وهي عبد الملك بن الوليد بن معدان وهو ضعيف كما يتضح من التهذيب وغيره، وأبوه الوليد بن معدان وهو مجهول العدالة ولم يعترض الذهبي في الميزان على كلام أبي محمد بن حزم فيه، العلة الثالثة هي الإرسال بين الوليد وعمر كما نص على ذلك أبو حاتم ونقله عنه ابنه في (الجرح والتعديل ٩/ ١٨)، وطريـق آخـر عند ابن حزم، وقد ذكر أنه منقطع وفيه سـلسـلة من المجاهيل.

وقد صحح الألباني في الإرواء رسالة عمر بإسناد الدارقطني الذي ذكرناه، ولا شك أن التصحيح اقتضى منه حمل إدريس الأودي على أنه ابن يزيد وهذا محض ظن، واقتضى منه كذلك تصحيح الوجادة المرسلة بلا قرائن، وهذا ظاهر كلامه فقد ذكر الألباني

الإعضال والإبهام في رواية للبيهقي ثم صرح بالاكتفاء بها نقله قبلها!! ولعله مذهب شاذ فإن المعروف عند أهل الحديث عدم الاكتفاء بمجرد وجادة مرسلة.

وبعد عزو رسالة عمر للدارقطني والبيهقي قال الحافظ ابن حجر: وساقه ابن حزم من طريقين وأعلّها بالانقطاع لكن اختلاف المخرج فيهما مما يقوي أصل الرسالة لا سيما وفي بعض طرقه أن راويه أخرج الرسالة مكتوبة. اهـ من (تلخيص الحبير ٤/ ١٩٦). وحكم ابن حجر بمطلق التقوية – وليس بمطلق القوة – كلام مبهم ويزيده غموضاً أنه عند ابن حجر تقوية لأصل الرسالة، وهي رسالة طويلة، وإنما ذكرنا منها ما احتج به القائسون. فالله تعالى أعلم، على هذا الكلام، بما هو ثابت من أصل الرسالة وبما ليس من أصلها. هذا مع أن ابن حجر معروف بالتحفظ الشديد والتردد في التصريح بالضعف والتوهين.

وجملة القول أن الرسالة المذكورة كانت مغمورة عند السلف فليس لها إسناد صحيح واحد عن صحابي ولا عن تابعي ثقة.

ضعف استدلال القائسين بالرسالة:

فإنه على تقدير صحتها فلا حجة فيها وذلك للأمور الآتية:

الأمر الأول: عدم لزوم الحمل على القياس الاصطلاحي:

لا يلزم أن صاحب الرسالة أراد القياس الإصطلاحي أو أراد دليلاً ثالثاً لا يتناوله نص الكتاب والسنة، فإنه من المحال أن يريد عمر رضي الله عنه جواز سفك الدماء واستباحة الأموال والأعراض بتشبيه يراه القائس بين قضية وأخرى، ومن غير أن تنتظم القضيتان في عموم نص أو مفهومه أو مقتضاه!! وأما عبارة « الفهم الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في القرآن والسنة، اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك .....»، فإنه يمكن تفسيرها بأن صاحب الرسالة أراد أمثالاً وأشباهاً متفقاً عليها بين أهل القياس ونفاته ككثير من أمثلة تنقيح المناط، وذلك أنه توجد أمثال وأشباه ليست منطوقة في النص، ولكنها مفهومة منه ويتناولها دليل الكتاب والسنة بالإستنباط المباشر غير أن القائسين

يسمونها قياساً ونفاة القياس يسمونها نصاً أو ظاهراً أو استدلالاً أو نحو ذلك من العبارات. مثال ذلك حديث جابر قال : « أقام رسول الله ﷺ بتبوك عشرين يوماً يقصر الصلاة » رواه احمد وأبو داود وصححه ابن حزم وصححه النووي على شرط الشيخين كما نقل الألباني في الإرواء (٣/ ٢٣). فالذي نعلمه أن النبي ﷺ سافر ثم أقام عشرين يوماً يقصر الصلاة ثم عاد إلى المدينة، وظاهر الأمر أن حكم القصر معلق على مطلق السفر والإقامة المؤقتة فيه، وتوجد في القصة أوصاف أخرى لا قيمة لها في الحكم نحو كون السفر سفر جهاد بالسيف وكون أيام السفر أيام صيف حار وكون المسافة كذا وكذا، إلى غير ذلك من الأوصاف، فمن توهم أن كل وصف في القصة يؤثر في الحكم ولم يكن عنده غير قصة تبوك فإنه يلزمه أن يقول: إن قصر الصلاة إنما يكون في سفر قتال في الصيف وبشرط أن تكون المسافة كذا وكذا، وقد يتمادى فيخصص الحكم بعدد المسافرين وبالمكان وغير ذلك من الأوصاف الكثيرة في القصة. غير أن هذه الأوصاف إنما هي موافقات وكل موافقة لا دليل على اعتبارها فلا قيمة لها في الحكم، ولذلك فإن حكم القصر يعلق على مطلق السفر والإقامة المؤقتة فيه، أي أن سفر القتال وسفر العلم وسفر التجارة وسفر السياحة أشباه وأمثال من جهة هذا الحكم وكذلك سفر الصيف وسفر الشتاء أشباه وهكذا. ولما كانت أفعال النبي ﷺ ليست لها صيغة منطوقة، فإن حدود العموم فيها إنما يفهم بهذا النمط من تنقيح الأوصاف، وهذه قاعدة يأخذ بها عامة أهل العلم من القائسين ونفاة القياس إلا أنهم يختلفون في فروع القاعدة لأن عقولهم تتفاوت في إدراك أوصاف كل قصة وفي التمييز بين الوصف المقصود والوصف الذي هو مجرد موافقة. وهذا ابن حزم مع تشدده في إنكار القياس فإنه يأخذ بهذه القاعدة، مثال ذلك حديث عمرو بن أمية الضمري قال: رأيت رسول الله ﷺ يمسح على عمامته وخفيه. رواه الإمام احمد والبخاري، وبه أخذ الإمام أحمد والأوزاعي وإسحاق وأبو ثور وأهل الظاهر، قال أبو محمد بن حزم: فإن قال قائل إنه لم يأت عن النبي ﷺ أنه مسح على غير العمامة والخمار، قلنا: هذا خطأ لأنه عليه

السلام لم يقل إنه لا يمسح إلا على عمامة أو خمار، لكن علمنا بمسحه عليها أن مباشرة الرأس بالماء ليس فرضاً، فأي شيء لبس على الرأس جاز المسح عليه. ثم نقول لهم: قولوا لنا لو أن الراوي قال: مسح رسول الله ﷺ على عمامة صفراء من كتان مطوية ثلاث طيات أكان يجوز عندكم المسح على حمراء من قطن ملوية عشر مرات أم لا؟ وكذلك لو قال: مسح عليه السلام على خفين أسودين أكان يجوز على أبيضين أم لا؟ فإن لزموا قول الراوي أحدثوا ديناً جديداً وإن لم يراعوه رجعوا إلى قولنا. اهـ من (المحلى ٢/ ٦٣-٦٤). وتوجد أمثلة أخرى كثيرة تضبط بضوابط ترجع بها إلى الإستنباط المباشر من الكتاب والسنة وسيتضح الأمر في مبحث قادم إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني:وجوب حصر الدين بالكتاب والسنة:

توجد أدلة قطعية كثيرة توجب ذلك، وتوجب حصر التحاكم الشرعي إليهما، وقد سبق بيان ذلك في أول المبحث الثاني. المهم هنا أن تلك الأدلة توجب تفسير كلام عمر رضي الله عنه وسائر الصحابة بنحو ما ذكرناه.

الأمر الثالث: المعارضة لروايات أخرى:

إن مفهوم القائسين لهذه الرسالة معارَض أيضاً بروايات صريحة عن عمر نفسه وعن غيره من الصحابة في ذم الرأي والنهي عنه، وروايات أخرى عن الصحابة والتابعين في ذم القياس وسيأتي ذلك في بيان مذاهب السلف في القياس إن شاء الله تعالى.

دعوى عدم كفاية النصوص للتشريع

وهذه حجة اختلف فيها القائسون، وربما احتج بها من يظن أن الحوادث كثيرة غير متناهية وأما النصوص فيتوهم أنها محدودة متناهية!! ولا شك أن من توهم ذلك فإنه يحتاج إلى مصدر ثالث أو مصادر متعددة وراء نصوص الكتاب والسنة كالقياس والمصالح المرسلة وما أشبه ذلك.

قال الإمام أبو المعالي الجويني رحمه الله تعالى: نحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي جرت فيها فتاوى علماء الصحابة وأقضيتهم تزيد على المنصوصات زيادة لا يحصرها عد ولا يحويها حد، والآيات والأخبار المشتملة على الأحكام نصاً وظاهراً بالإضافة إلى الأقضية والفتاوى كغرفة من بحر لا ينزف. فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أنهم كانوا يتلقون الأحكام من استنباطات من الظواهر والعمومات وفحوى الخطاب؟ قلنا: لا أصل لهذه المقالة وهي كمحاولة تسبيع الغزالة فأنى تفي الظواهر ومقتضياتها بالأحكام التي طبقت طبق الأرض! ومن أنصف نفسه لم يشكل عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية إن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر. اهـ مع اختصار من (البرهان ٢/ ٧٦٤-٧٦٨).

وقد نقل الآمدي في (الإحكام ٤/ ٢٥) مثل هذه الحجة لإثبات القياس وضعفها، ولكنه لم يضعفها لأنها باطلة أصلاً وأن النصوص والظواهر ومقتضياتها كافية للوقائع، وإنما ضعفها بدعوى أن نفي الحكم يجوز أن يكون حكماً بعدم الحكم أو لأنه مانع من عدم التكليف بالحكم في كل واقعة.

وهذه الحجة باطلة، وذلك لأسباب:

السبب الأول: أنها مخالفة لصريح القرآن والسنة، فأين هي من قوله تعالى ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ المائدة: ٣ ، اللهم إلا أن يزعم القائس أن الدين لم يكمل بالوحي، وإنما يكمل جيلاً بعد جيل بآراء الناس وأفكارهم وأن الإسلام لله عز وجل هو في معظم الشريعة إسلام للآراء المحضة وأفكار الناس!! وأين تلك الحجة من قوله تعالى ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ النساء: ٥٩ ، فإذا وجب رد المنازعات كلها إلى الله والرسول فهل يصح لفقيه أن يزعم أن معظم الفقه يصدر عن الرأي المحض وشبهه!! وأين تلك الحجة من قوله تعالى ﴿ وَمَا

ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ الشورى: ١٠، فصح أن اختلاف الناس في الشريعة يرد كله إلى حكم الله، اللهم إلا أن يزعم القائس أنه كما جعل الله تعالى حكم رسول الله ﷺ كحكم الله تعالى، فلا مانع أن يجعل الله تعالى حكمه في معظم الفقه هو آراء الناس وأفكارهم!! إلى غير ذلك من الأدلة الكثيرة والتي سبق ذكر بعضها في بيان حصر الدين في الكتاب والسنة.

السبب الثاني: أن من الباطل أن يُـظن بأن الحوادث غير متناهية وأن الإستنباط المباشر من الآيات والأحاديث قليل جداً بالقياس إلى الحوادث، مما يحوج الفقهاء إلى مصدر ثالث هو الرأي. وهذا الظن في غاية البطلان وذلك أن مُنزل الوحي وخالق الكون هو الله تعالى وحده، ولاشك أن الله تعالى قد أجرى الكون كله بحيث لا تخرج حوادثه عن مقتضيات الآيات والأحاديث في قليل ولا كثير، بيان ذلك أن القرآن الكريم كلام الله تعالى وتتجلى فيه صفاته عز وجل فبحره لا ينفد ومعانيه لا تنضب واحكامه غير متناهية مع ما فيه من الأمر بإتباع النبي ﷺ الذي أوتى جوامع الكلم، ولم يكن يتبع إلا ما يوحى إليه فحديثه ﷺ أوسع من الحوادث. وأما الكون فلا ريب أنه مخلوق وحوادثه متناهية وأنواعها محدودة. ولذلك كان يسيراً على القائسين أنفسهم أن يتصدى بعضهم لنقض تلك الحجة. قال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: فرقة قالت إن النصوص لا تحيط بأحكام الحوادث وغلا بعض هؤلاء حتى قال: ولا بعشر معشارها، قالوا: فالحاجة إلى القياس فوق الحاجة إلى النصوص. ولعمر الله أن هذا مقدار النصوص في فهمه وعلمه ومعرفته لا مقدارها في نفس الأمر. واحتج هذا القائل بأن النصوص متناهية وحوادث العباد غير متناهية، وهذا احتجاج فاسد جداً من وجوه، **أحدها**: أن ما لا تتناهى أفراده لا يمتنع أن يجعل أنواعاً فيحكم لكل نوع منها بحكم واحد. **الثاني**: أن أنواع الأفعال بل والأعراض كلها متناهية. **والثالث**: انه لو قدر عدم تناهيها فإن أفعال العباد الموجودة إلى يوم القيامة متناهية. وهذا كما تجعل الأقارب نوعين: نوعاً مباحاً وهو بنات العم والعمة وبنات الخال والخالة وما

سوى ذلك حرام. وكذلك يجعل ما ينقض الوضوء محصوراً وما سوى ذلك لا ينقضه وكذلك ما يفسد الصوم وما يوجب الغسل وما يوجب العدة وما يُمنع منه المحرم وأمثال ذلك. وإذا كان أرباب المذاهب يضبطون مذاهبهم ويحصرونها بجوامع تحيط بما يحل ويحرم عندهم مع قصور بيانهم، فالله ورسوله المبعوث بجوامع الكلم أقدر على ذلك. وهذا كما سئل ﷺ عن أنواع من الأشربة فقال « كل مسكر حرام » و« كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد » و« كل قرض جر نفعاً فهو ربا » و « كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل » و« كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه » و « كل أحد أحق بماله من ولده ووالده والناس أجمعين ». وكل قول على الله لم يأت به نص عنه ولا عن رسوله في تحريم أو تحليل أو أيجاب أو إسقاط أو خبر عنه باسم أو صفة نفياً أو إثباتاً أو خبراً عن فعله فالقول عليه بلا علم حرام في أفعاله وصفاته ودينه. اهـ من (اعلام الموقعين ١/ ٣٣٣-٣٣٤).
وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى: وهذا كقولهم إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها، فإنما هذا قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام. اهـ من (معارج الوصول من مجموعة الرسائل الكبرى ١/ ٢٠٩) وكذلك الإمام الشوكاني في (إرشاد الفحول ١٨٤) فإنه رد قول الجويني وجعله معبراً عن مقدار علمه بالنصوص.

وردود ابن تيمية وابن القيم تعبر عن خلاف مهم بين القائسين أنفسهم في حقيقة القياس، فإن الفقيه عند الجويني وأمثاله مضطر إلى القياس لأن الإستنباط المباشر من الكتاب والسنة لا يستوعب الحوادث، ومعاني النصوص لا تتناول كل واقعة. وأما عند ابن تيمية وابن القيم وأمثالهما فإن معاني النصوص كافية للحوادث لأمور الدين كلها، غير أن الفقيه يضطر عندهما إلى القياس حين يبحث ويجتهد فلا يتوصل إلى النص، فإنْ كان قياسه صحيحاً فإنه يطابق النص الموجود. وسيأتي تفصيل ذلك في بيان مذاهب السلف في القياس إن شاء الله تعالى.

الإحتجاج بتعليق الأحكام
على المعاني والعلل أو على المصالح والمفاسد

وذلك أن الأحكام الشرعية ليست قوانين مرسلة بلا حكمة ولا باعث ولا غرض، بل هي مبنية على حِكَم وبواعث، وتؤدي إلى إحياء المجتمع، أي جلب المصالح ودرء المفاسـد. وفي ذلك نصوص كثيرة.

منها قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ ﴾ الأنفال: ٢٤ ، ومعلوم أن الله تعالى ورسوله ﷺ قد دعانا إلى أمور كثيرة في العبادات وفي مجال العلم والسياسة والإقتصاد والدفاع والقانون وفي القضايا الإجتماعية وغيرها ، وهي كلها مشمولة بعبارة ﴿لِمَا يُحۡيِيكُمۡ ﴾ ، مع تفاوت مراتبها في التأثير والأجر . وبعبارة أُخرى ، فإن عبارة: «لما يحييكم» ، ليس لها مفهوم مخالفة ، فالدين ليس منقسـما بين ما يحيي وما لا يحيي ، بل فـي كل حكم من أحكامه حياة لنا ، ولكن توجد أولويات او أسبقيات كما هو واضح من نصوص قرآنية كثيرة . ولا شك أن الإستجابة المستطاعة لما في الدين من واجبات وضرورات وما يكملها من الحاجيات ، يجعل للمؤمن أدواراً عديدة ، ويحصل المؤمن على نصيب من الإحياء في كل اسـتجابة . وواضح أن كل دور يتولى المؤمن مسؤوليته فيجب أن يُعطى حقه. والحياة نوعان ، النوع الأول: حياة الجسد حين تُنفخ فيه الروح ، ومسؤولية الإنسان في هذا النوع هو تغذية الجسد والرعاية الجسدية والحمايه من الأضرار، كالأمراض والإعتداء والحوادث الضارة. **النوع الثاني**: حياة العقل والحال ، ومسؤولية الإنسان هنا هي الإيمان بالله تعالى وبناء الوعي ومهارات التفكير، وتنمية الحال. ونقيض هذا النوع هو الموت المعنوي. وتدبر قوله تعالى ﴿ وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا ﴾ المائدة: ٣٢، فالإحياء هنا ليس بنفخ الروح، ولكن بإعطاء الإنسان ما ينهض به

ويجعله عضواً متعاوناً في مجتمعه، وذلك أن العجز والحرمان من الحقوق يولّد الكراهية والحقد، وأما النهوض ودفع المضار فيولد القوة والغيرة والتعاون. وهذا يشمل الإحياء بالإيمان وبالعلم وبالخبرة والحكمة وبالغذاء والدواء وبدفع الشبه عنه وصيانة حرماته ورفع الظلم عنه وبتحصيل الحقوق في مجالات الحياة كلها، بالإضافة إلى عمليات الإنقاذ المعروفة. ومن هذا النوع قوله تعالى ﴿ .... إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾ لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٠﴾ ﴾ يس: ٦٩ – ٧٠، أي لينذر من كانت نفسه طيبة قابلة للإيمان. ومن هذا أيضاً نفي الحياة في حال فقدان الجانب المعنوي أي فقدان العيش الطيب النافع ، كما في نحو قوله تعالى ﴿ إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴾ طه: ٧٤. ومن هذا الأصل، يُقال: يُقَال أَحْيَا القومُ إِذا مُطِروا فأصابت دوابُّهم العشب وسمنت، وَإِن أرادُوا أنفسَهم قَالُوا: حَيُوا بعد الهزال، والحَيَا الغيثُ كما في (تهذيب اللغة). وقال ابن سيده: وَأَرْض حَيَّةٌ: مخصبة، كَمَا قَالُوا فِي الجدب ميتَة. وأحيَيْنا الأَرْض: وجدناها حَيَّةَ النَّبَات غضَّة. وَقَالَ أَبُو حنيفَة: أُحْيِيَت الأَرْض إِذا استُخرجت. وَطَرِيق حَيٌّ: بيِّن. اهـ من (المحكم).

ومنها قوله تعالى في صفة الأحكام الدينية ﴿ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ الأعراف: ١٥٧.

وعلى ذلك، فإن الأحكام الدينية كلها تحيي المؤمنين وتجلب لهم المنافع وتدفع عنهم المفاسد ، غير أن تطبق الشريعة يجب أن يضبط بأنظمة العمل.

وقد يفهم بعضهم من ذلك جواز أو وجوب تعميم الحكم حيثما تتحقق المصلحة أو يوجد الباعث على الحكم، وإنْ شمل ذلك مواضع وقضايا لا يتناولها دليل الحكم بعموم ولا إطلاق ولا شبه ذلك من وجوه الإستنباط المباشر من الكتاب والسنة، وإنما هو رأي

على نحو ما سبق إيضاحه بالأمثلة. وهذه القضية يذكرها كثير من الفقهاء والأصوليين وكأنها حجة لإثبات القياس وإنْ كان كثير من القائسين ينفون حقيقة هذه الحجة إذا تكلموا بلسان العقيدة لأنهم يعتقدون أن أحكام الله عز وجل منزهة عن العلل الواجبة الإعتبار في إثبات أحكامها، قال الآمدي رحمه الله تعالى: إن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود وإنْ اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قالت المعتزلة أو بحكم الإتفاق والوقوع من غير وجوب كقول أصحابنا. اهـ (الإحكام ٣/ ٢٦٣).

مثال ذلك أن الباعث على قطع يد السارق هو الردع عن السرقة، غير أن الردع بالقطع خاص بالسرقة، فلا يصح أن يُستعمل القطع للردع عن ذنوب أُخرى. وسيأتي المزيد من الإيضاح في المبحث السابع تحت عنوان «التعليل بالحكمة غير المنضبطة او بالمنافع والمفاسد المجملة»، إن شاء الله تعالى.

وأما نفاة القياس، فإن هذه ليست بحجة عندهم، فإن منهم من يوافق عقائد المتكلمين في نفي العلل الواجبة الإعتبار، فلا مانع عنده أن يثبت حكم بعلة أو قصد في موضع ولا يثبت في موضع آخر وإنْ كانت تلك العلة موجودة، اللهم إلا إذا دخل الموضعان في دليل الحكم ويكون إثبات الحكم حينئذ من جهة العموم وليس من جهة القياس.

ومن نفاة القياس من يعتقد أن الحكم الشرعي يتعلق بحكمة وباعث وليس هو حكماً مرسلاً كيفما اتفق، ولكنه يختلف مع القائسين في كيفية إثبات الباعث أو العلة وفي كيفية تعميم حكم العلة، فإن عُرفت العلة وعُرفت مواضع عمومها بالإستنباط المباشر من الكتاب والسنة فإن نفاة القياس يأخذون بمقتضاها. وأما إذا لم يُعرف ذلك من الكتاب والسنة ولكن بدليل ثالث هو الرأي فهذا يقول به كثير من القائسين وينكره نفاة القياس أشد الإنكار. وقد أوضحنا هذا الخلاف بالأمثلة التي سبق ذكرها وسيتضح الأمر إلى الغاية في الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

هذه هي أهم استدلالات القائسين التي توهم بوجود دليل ثالث سوى الكتاب والسنة. وتوجد أدلة أخرى من نمط ما ذكرناه أو أشد ضعفاً ولا فائدة من التطويل بذكرها هنا ولكن ستأتي أدلة أخرى للقائسين في مبحث مسالك الرأي الفاسد إن شاء الله تعالى.

المبحث الرابع

حقيقة القياس عند المتأخرين

أهو تشريع بالرأي ودليل ثالث غير القرآن والسنة؟

يوجد كلام كثير في كتب القائسين المتأخرين يشعر أو يدل على أن الدين جوَّز حسب ظنهم إثبات الأحكام الشرعية بدليل ثالث غير الكتاب والسنة ولكن له علاقة ظنية احتمالية أو شبهة علاقة بالكتاب والسنة، وهذا الدليل الثالث هو الرأي أو القياس. ونحتاج هنا إلى بيان بعض ما ذكره القائسون في هذا المعنى لأنه أحد الأسباب المهمة التي تقتضي تهذيب مباحث القياس وإعادة تنظيمها لأجل إرجاع الصحيح من القياس إلى الاستنباط المباشر من الكتاب والسنة وعدم ترك أي مجال لتوهم جواز إثبات الحلال والحرام بدليل غير الكتاب والسنة.

شروط القياس عندهم

تقدم في تعريف القياس في المبحث الأول أن القياس له أربعة أركان:

١- **الأصل**: وهو عند بعضهم دليل الكتاب والسنة على الحكم نحو حديث تحريم بيع الحنطة بالحنطة بالتفاضل، وهو عند بعضهم الآخر محل الحكم المنصوص عليه أي هو الحنطة نفسها هنا.

٢- **حكم الأصل**.

٣- **علة الحكم**.

٤- **الفرع**: وهو كذلك إما حكم الأصل بعد نقله إلى محل آخر لا يشمله النص أو هو القضية والمحل الملحق بالأصل نحو إلحاق الأرز بالحنطة في تحريم التفاضل في البيع

وإلحاق حلي الذهب والفضة بأثاث البيت ومتاعه في عدم وجوب الزكاة وإلحاق النكاح بحد السارق في إثبات أقل الصداق وأقيسه أخرى كثيرة.

وإذا استخرج القائسون حكماً من طريق القياس وحده، فإن من الأصول المشهورة عندهم أن حكم الفرع يضاف إلى العلة وليس إلى النص لأن النص هنا لا يشمل الفرع بصريح صيغة ولا ظاهرها ولا مقتضى أمر أو نهي أو سنة فعلية. قال الآمدي: الشرط السابع أن لا يكون الدليل الدال على إثبات حكم الأصل دالاً على إثبات حكم الفرع. اهـ من (الإحكام ٣/ ١٨٣). وقال الإمام الغزالي: الشرط الخامس أن يكون دليل ثبوت العلة مختصاً بالأصل فلو كان الدليل يعم الأصل والفرع كان القياس عبثاً. اهـ من (شفاء الغليل ٦٣٩). وبنحو ذلك قال ابن الحاجب (منتهى الوصول والأمل ١٦٩).

وعمل القائسين في كثير من الأحكام يدل على أخذهم بهذا الشرط، فقد نقلوا أحكاماً كثيرة إلى غير مواضعها مما يتعذر استنباطه من الكتاب والسنة، وإنما هو رأي محض نحو قياس أقل الصداق على نصاب قطع السارق ومنها قياس أحكام المماليك في النكاح والطلاق والعدة وغير ذلك على حد الإماء في الزنا، ومنها منع الوقف لله تعالى قياساً على البحيرة والسائبة أي الوقف لغير الله تعالى. وكذلك استخرج القائسون أحكاماً من غير أدلتها، وإنما هو مجرد رأي، نحو قول بعضهم بأن تارك الصلاة يقتل قياساً على تارك الإيمان، وأقيسة أخرى كثيرة من هذا النمط، سبق ذكر جملة منها في الكلام عن الإعتبار.

ولما كان دليل ثبوت العلة أو دليل الأصل لا يشمل الفرع، كان من المتوقع أن يبحث القائسون عن دليل خاص يوجب تعدية حكم الأصل إلى القضايا التي شُبهت به، أي أنه لا يجوز القياس على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه، ويُحكى هذا المذهب عن الإمام الفقيه عثمان البتي رحمه الله تعالى، نقل ذلك علاء الدين البخاري في

(كشف الأسرار ٣/ ٢٩٤)، غير أنه مذهب شاذ عند أهل القياس بل صرح علاء الدين البخاري بأنه باطل.

فإذا كان الأمر كذلك، فلا شك أن تعدية حكم الأصل إلى مواضع لا يشملها دليل الأصل ولا يوجد دليل خاص على جواز القياس عليه، لا شك أنه رأي محض وأنه إثبات للأحكام الشرعية بدليل ثالث غير الكتاب والسنة. ولعل الإمام الشوكاني فهم حقيقة القياس على هذا النحو، ولذلك ذهب الشوكاني في (إرشاد الفحول ١٧٥) إلى أن نفاة القياس لا يحتاجون إلى أدلة خاصة لنفيه، لأن القياس في مقام المنع أصلاً، وعلى القائسين إقامة الأدلة على جوازه.

فإذا كان القياس ممنوعاً في الأصل لأنه يحكِّم غير القرآن والسنة في إثبات الأحكام الشرعية، فلا شك أنه من المحال أن يقوم دليل من الكتاب والسنة يسوّغ إثبات الحلال والحرام بالرأي المحض، فإن معنى ذلك الرجوع من الوحي المنزل إلى الأهواء خلافاً للحكمة التي من أجلها أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الكتب.

احتجاجات القائسين لإثبات القياس

سبق ذكر أدلة القائسين في المبحث الثالث، وواضح من استدلالهم أن القياس في اعتقادهم دليل ثالث بعد القرآن والسنة، ويشهد بذلك مفهومهم لحديث معاذ في القضاء بالرأي وتفسيرهم لآية الإعتبار وغيرها من الأدلة، كما يشهد بذلك كثير من أقيستهم التي لا يمكن أن تستنبط من القرآن والسنة البتة.

وقد ذكرنا أمثلة متعددة منها. يؤيد ذلك تفسير أحد كبار القائسين لحديث معاذ، فقد قال الإمام الجويني: فإنه ﵁ (أي معاذ بن جبل) انتقل من الوحي والتنزيل إلى سنة رسول الله ﷺ ثم انتقل منهما عند تقديره فقدهما إلى الرأي، ولا يجوز أن يقال: أراد بالرأي رأي استنباط من كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام فإن ذلك لو كان على هذا الوجه

لكان متعلقاً بالكتاب والسنة. اهـ من (البرهان ٢/ ٧٧٢). وواضح من كلام الجويني أن القياس عنده ليس وجهاً من وجوه الإستنباط من الكتاب والسنة ولكنه شيء آخر سواهما وسوى الإستنباط منهما. وكتاب الجويني من الكتب المعتمدة جداً عند القائسين ولا أعلم أنهم أنكروا رأيه.

ويتضح من (حاشية التفتازاني وشرح عضد الدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب ٢/ ٢٠٥-٢٠٧) ونقله غيرهما أيضاً أنه يوجد خلاف بين القائسين في حقيقة القياس، أهو فعل المجتهد وفهمه للدليل الشرعي أم هو الدليل الشرعي نفسه؟! ومع هذا الخلاف فإن الحاصل واحد، فإن كان القياس فعل المجتهد وفهمه، فإن القائس من المتأخرين قد أباح لنفسه أن يفهم من النص ما ليس فيه وأن يحكم على الفرع بحكم دليل لا يشمل الفرع، وأما إذا أوقعنا القياس على أنه الدليل الشرعي نفسه فإن القائس قد جعل رأيه شرعاً أو دليلاً ثالثاً وراء القرآن والسنة.

منهج القائسين في التعليل
بالمناسب والمؤثر والشبه

لتعليل الأحكام سبل متعددة، فقد يعرف الفقيه علة الحكم بطريق النص على العلة سواء كان ذلك بنص صريح أو ظاهر أو مقتضى سنة فعلية، فإذا كان للعلة وجه عام فإن القائسين ونفاة القياس يأخذون بها بحسب فهمهم لحدود عمومها، وذلك نحو تعليل اعتزال النساء في المحيض بأنه أذى، كما في قوله تعالى ﴿ **وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ** ﴾ البقرة: ٢٢٢ ، فإنْ اعتقد الفقيه أن الإعتزال في الآية معلق على مطلق الأذى وليس مقصوراً على أذى الحيض فإنه قد يستدل بالآية لمنع الوطء في الدبر وذلك لأذى الغائط، وكذلك منع الوطء في القُبُل إذا كان متقيحاً بسبب مرض لأنه أذى أيضاً.

ولكن توجد أحكام كثيرة يتعذر على الفقيه معرفة عللها من طريق النص، فإذا كان الفقيه قَيَّاساً فإنه ينصب عقله ميزاناً لدراسة أوصاف الحكم الشرعي، فإذا وجد وصفاً ظاهراً يمكن ضبطه ويجوز عقلاً تعليق الحكم عليه لأنه في ظن الفقيه يحقق مصلحة أو يدفع مفسدة أو يشبه العرف الشرعي في أحكام أخرى، ثم لم يجد القائس ما يبطل التعليل بذلك الوصف إلا عدم دلالة النص عليه، فإن القائس يجعل ذلك الوصف علة يُقاس عليها ويطلق عليها اسم (المناسب). هذا مذهب كثير من القائسين فهو مشهور عن الشافعية، وأختاره أيضاً ابن قدامة وهو حنبلي في (روضة الناظر ١٥٨-١٦٠) والتلمساني في (مفتاح الوصول ١٤٩) وهو مالكي، كما أنه عند التحقيق مذهب الحنفية كذلك.

قال الإمام البدخشي رحمه الله تعالى: « المناسبة » ويسمى إخالة لأنه بالنظر إلى الوصف يخال أنه علة أي يظن ذلك، ويسمى تخريج المناط لأنه إبداء مناط الحكم. وحاصله أن يتعين في الأصل العلة بمجرد إبداء الملاءمة بينها وبين الحكم من ذات الأصل لا بنص ولا بغيره، وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء، والمقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة، والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته. اهـ من (مناهج العقول ٣/ ٥٠).

وقال الإمام الأسنوي رحمه الله تعالى: وقال الإمام: من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول إن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات، ومن يعللها يقول إنه الوصف المقتضي إلى ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً. اهـ من (نهاية السول ٣/ ٥٣).

وقال علاء الدين البخاري رحمه الله تعالى: المراد بصلاح الوصف ملائمته أي موافقته ومناسبته للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نابياً عنه. أي الملائمة أن يكون الوصف على موافقة ما جاء عن السلف من العلل فإنهم كانوا يعللون بأوصاف ملائمة للأحكام غير نابية عنها. اهـ من (كشف الأسرار٣/ ٣٥٢).

ثم إذا وجد القائس أن الوصف المناسب قد دل النص على أنه علة لحكم آخر بينه وبين الحكم الأول نوع مجانسة فإنه دليل عند القائس على تأثير ذلك الوصف وأنه معتبر في الشرع من حيث الجملة، ويكون الوصف المناسب حينئذ مؤثراً كما بين الغزالي في (شفاء الغليل ١٤٤) وعلاء الدين البخاري في (كشف الأسرار ٣/ ٣٥٣). وعامة القائسين موافقون على تقوية الوصف المناسب بهذا النوع من التأثير وإن كان بينهم اختلاف في الإصطلاحات. ومذهب عامة القائسين أن التأثير بهذا المعنى ليس شرطاً لصحة التعليل بالوصف المناسب ولكنه تقوية له، وأما الحنفية فقد أدعى علاء الدين البخاري أن التأثير شرط للتعليل بالمناسب، غير أن المتتبع لأمثلة الحنفية يرى أنهم كسائر القائسين المتأخرين في عدم اشتراط التأثير المذكور اشتراطاً حقيقياً، وقد بين ذلك الإمام الغزالي في موضع آخر من (شفاء الغليل ١٨١).

وأما « الشبه » فهو أحد الأوصاف الثابتة (أي الطردية)، ولا تعرف له مناسبة عقلية للحكم ولكن لم يثبت بعد السبر أي الفحص ما يدل على بطلان التعليل به سوى عدم دلالة النص على التعليل به، وقد بين ذلك الإمام الغزالي في (شفاء الغليل ٣٠٣-٤٥٥) بياناً شافياً. والشبه بهذا المعنى معمول به عند عامة القائسين المتأخرين وبه يتم تشبيه الفرع بالأصل، حتى كاد الغزالي في الشفاء(٣٥٨) أن يدعي بأن القول بالشبه قطعي في فن الأصول. ولكن قد يحصل في الكتب خلط بين أمثلة المناسب والشبه لأن الشبه قد تُطلب له مناسبة عرفية وليست عقلية وذلك إذا كان الوصف مناسباً في ظن القائس للعرف الشرعي في قضايا أخرى بينها وبين القضية الأولى نوع مجانسة.

ونحتاج الآن إلى إيضاح الأمر بالأمثلة:

المثال الأول: تكرار مسح الرأس في الوضوء:

لا خلاف في عدم وجوب التكرار ولكن هل في التكرار فضيلة أم لا؟ نقل ابن رشد عن الإمام الشافعي أنه من توضأ ثلاثاً ثلاثاً فإنه يمسح رأسه أيضاً ثلاثاً، وعن أكثر

الفقهاء أنه لا فضيلة في تكرير مسح الرأس. وليس الكلام مع من يستدل للتكرار أو عدمه بظاهر الآية أو بنص حديث أو سنة فعلية يعتقد صحة إسنادها، وإنما الكلام مع من يستدل لذلك بالقياس كما تجده في كتب الأصوليين. وقد ينقل الأصولي هذه الأقيسة عن الأئمة كأبي حنيفة والشافعي ويظهر لي أن مراد الأصولي في كثير من الأحيان أنه معنى قول أبي حنيفة والشافعي حسب تخريج وفهم القائسين من أتباعهم.

ففي (شفاء الغليل ٣١٧-٣١٩) ادعى الإمام الغزالي على أبي حنيفة والشافعي أنهما يذهبان إلى تعليل سقوط التكرار في مسح الخف وشرع التكرار في غسل الأعضاء وأن مقتضى ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هو أن مسح الرأس يقاس بمسح الخف فلا يتكرر، وأما عند الشافعي رحمه الله تعالى فإن مقتضى التعليل هو أن مسح الرأس أصل في الوضوء أو ركن فيه كغسل الوجه واليدين ولذلك يقاس عليهما في فضيلة التكرار.

وإذا قيل لصانعي هذا القياس: ما الذي أوجب عند أحدكما قياس مسح الرأس على مسح الخف وعند الآخر قياسه على غسل الوجه أو اليد؟ لم يقدر الحنفي على أكثر من قوله: هذا مسح وذاك مسح، وقد ظهر عدم فضيلة التكرار في مسح الخف وهو عندهم لعلة التخفيف والتيسير فهذه صفة مناسبة للعرف الشرعي في التيسير وقد ظهر أثرها بالنص في موضع معين وهو مسح الخف ويقاس عليه كل مسح في الوضوء. ولذلك أدخل الحنفية هذا القياس في نوع الوصف المؤثر، منهم أبو زيد الدبوسي كما نقل الغزالي، ومنهم البزدوي وتابعه علاء الدين البخاري . وأما من كان شافعياً فكذلك لا يقدر على أكثر من قوله: مسح الرأس أصل وركن في الوضوء، فيقاس في التكرار على سائر الأركان الأصلية ولا يقاس على ما انفرد بحكم خاص كالمسح على الخفين الذي هو بدل من غسل الرجلين وليس أصلاً. وقد أدخل الإمام الغزالي هذا المثال في قياس الشبه وأما المعنى المناسب المؤثر الذي ادعته الحنفية فهو عند الغزالي مناسبة إقناعية في غاية الضعف وتحكم محض، ومع ذلك صرح الغزالي بصحة كل من التعليلين إلى أن يظهر الراجح!! ولعله وصفهما بالصحة لأنه يرى جواز التعليل بمثل هذه التشبيهات أو أنه أراد بصحتهما

تعادلهما. وعلى أي حال فإنه إذا كان تعليل الحنفية ضعيفاً جداً كما ذكر الغزالي فإن تعليل الشافعية معادل له وليس بأحسن منه.

وواضح أنه من المحال ترجيح أحد المذهبين على الآخر من طريق القياس لأن كل واحد منهما ظن محض لا دليل عليه، فلا طريق إلا الرجوع إلى النصوص وما تدل عليه في مسح الرأس خاصة.

ثم لو كان أحد القياسين حقاً، لتمادى الحنفي وأوجب نقض الوضوء أو وجوب إعادة المسح بقص الشعر قياساً على نزع الخف، ولتمادى الشافعي وأوجب استيعاب الرأس في المسح قياساً على غسل الوجه وغيره إذ أن قياس أحدهما على الآخر في التكرار فقط دون سائر الأحكام إنما هو تحكم محض. ثم لو جازت الزيادة على ما تتضمنه النصوص بمثل هذه التشبيهات فأي فرق بين قول القائل: مسح اقتضى تخفيفه عدم تكراره في الخف فلا يتكرر في الرأس أيضاً، وقول الآخر: صلاة اقتضت مشقة السفر تخفيفها بالقصر فتقصر في مشقة الحضر أيضاً ؟ ولا شك أن قياس مشقة الحضر على مشقة السفر ليس بأضعف من قياس تيسير مسح الرأس على تيسير مسح الخف. وإذا أجاب القائس بأن المشقة وصف غير منضبط وإن تعلق بمنضبط وهو القصر قيل له فكذلك التخفيف والتيسير هي أوصاف غير منضبطة ولكنها تعلقت بمنضبط. ويمكن اختراع تشبيهات كثيرة من هذا النمط، لو أخذ بها الناس لأحدثوا ديناً جديداً أساسه التشريع بالرأي وجعله دليلاً شرعياً ثالثاً سوى القرآن والسنة.

وأما النصوص فهي كافية وافية، فإنها في الوضوء تتضمن المسح مرة قطعاً، وبعضهم استدل بها على التكرار أيضاً.

المثال الثاني: إجبار البكر البالغ على النكاح:

عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « لا تُنْكح الأيمُ حتى تُسْتأمَرَ ولا تُنكح البكر حتى تُسْتأذن »، قالوا : يا رسول الله وكيف إذنها؟ قال « أن تسكت » رواه البخاري

ومسلم والسياق من مسلم. وعن عائشة قالت: سألت رسول الله ﷺ عن الجارية يُنكحها أهلُها أتُسْتأمر أم لا؟ فقال لها رسول الله ﷺ «نعم تُستأمر»، فقالت عائشة فإنها تستحي، فقال رسول الله ﷺ «فذلك إذنها إذا هي سكتت» رواه مسلم.

وعن ابن عباس أن جارية بكراً أتت النبي ﷺ فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيَّرها النبي ﷺ. رواه أبو داود وابن ماجه، وصححه شعيب الارنؤوط وعبد القادر الارنؤوط ونقلا تصحيحه عن ابن القيم أيضاً (تحقيق زاد المعاد ٥/ ٩٥=٩٦)، وقد رواه بعضهم مرسلاً، وليس ذلك بضار فقد وصله جرير بن حازم وهو ثقة مشهور ولا إشكال عند الفقهاء والأصوليين في قبول زيادة الثقة. ويشهد له حديث آخر رواه النسائي من حديث عائشة مرفوعاً وصححه الارنؤوط ورواه ابن ماجه من حديث بريدة مرفوعاً وصححه البوصيري كما نقل الارنؤوط أيضاً.

وقد ذهب أبو حنيفة والظاهرية إلى أن البكر البالغ لا تكره على نكاح من يريده لها وليها سواء كان الولي أباً أو غيره.

وأما الشافعي فقد ذهب إلى أن للأب أن يجبر ابنته البكر البالغ على نكاح من يختاره لها، نقل ذلك ابن رشد وغيره وهو مشهور عن الشافعي.

وقد احتجت الشافعية بالقياس، قالوا: قد اتفق عامة العلماء على أن للأب أن يجبر ابنته البكر غير البالغ على النكاح، ويقاس عليها عندهم البكر البالغ بدعوى أن العلة في جواز إجبار البكر غير البالغ هو البكارة وليس الصغر فجاز بهذه العلة إجبار كل بكر سواء كانت صغيرة أو كبيرة!!.

فإذا قيل لهم وكيف علمتم أن العلة هي البكارة دون الصغر وأن التعليل بالبكارة له من القوة ما يدفع العمل بالأحاديث المتعددة التي يوجب ظاهرها عدم جواز إنكاح البكر إلا بإذنها وأن من أُجبرت فلها الخيار؟؟ إذا قيل لهم ذلك لم يقدر أحدهم على أكثر من ادعاء أنه قد ثبت شرعاً حسب فهمه أن الثيابة وصف مؤثر في منع الإجبار على النكاح،

ولما كان الوصف بالثيابة مقابلاً للوصف بالبكارة، فإنه يثبت للبكر حسب دعواهم نقيض حكم الثيب عملاً بمفهوم المخالفة!! فعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال « الثَّيِّبُ أحق بنفسها من وليها والبكر تُسْتأمَرُ وإذنها سكوتُها » رواه مسلم. هذا حاصل قياس الشافعية كما يتضح مما ذكره الغزالي في (شفاء الغليل ١١٢و١٣٨-١٣٩و١٥٠و٤٣٢)، وابن رشد في (بداية المجتهد ٢/ ٥-٦)، والأسنوي في (نهاية السول ٣/ ٧١). وقد تداول الشافعية هذا القياس، ولم يتعاملوا معه فيما نعلم على أنه خطأ قديم يجب أن يترك.

والذي يتأمل هذا القياس يجد أنه رأي محض وأن استمرار تداوله يجري مع اعتبار القياس دليلاً ثالثاً سوى القرآن والسنة. يوضح ذلك أن قياس الشافعية مبني على ظنون متعددة لا دليل عليها.

الظن الأول: هو دعوى الإجماع على جواز إجبار البنت البكر الصغيرة، وذلك أن الإجماع الصحيح لا بد أن يستند إلى دليل واضح من القرآن والسنة وأما دليل هذه الدعوى ففي غاية الغموض فقد استدل الفقهاء لهذه الدعوى بقول عائشة رضي الله عنها : أن النبي ﷺ تزوجها وهي بنت ستِّ سنين وأُدخلت عليه وهي بنت تسع. رواه البخاري، وهذه قصة عين وليس فيها نص منطوق فلا عموم لها أصلاً إلا من جهة العلة كما أن دلالتها على عدم استئذان عائشة ليست بالواضحة كما نقل الشوكاني في (نيل الأوطار ٦/ ١٣٦) عن ابن حجر. بل لو قال قائل إن التي يخطبها النبي ﷺ فإن إذنها في حكم الحاصل ما لم يقم دليل على العكس لكان قوله أقرب إلى الصواب. بل لو ادعى أحد أنه ﷺ أخر دخوله على عائشة حتى صارت مميزة يمكن أخذ إذنها فإن دعواه ليست بأضعف من استدلال الفقهاء بالقصة على عدم الإستئذان. والصحيح أن القصة إنما تدل على جواز نكاح الصغيرة ولا دلالة فيها على إجبار ولا استئذان. وذكر بعض الفقهاء أن الصغيرة غير راشدة فلا معنى لأخذ إذنها، وهذه ليست بتلك الحجة فإنه لا فرق في عدم الرشد بين البكر والثيب الصغيرتين، وربما يمكن الجمع بين دليل جواز نكاح الصغيرة ودليل وجوب الإستئذان

عموماً بأن يقال بجواز العقد على الصغيرة بأمر وليها، ولكن لا يدخل عليها زوجها إلا بعد التمييز أو البلوغ ويكون لها الخيار في أمرها والله تعالى أعلم.

الظن الثاني: في قياس الشافعية هو دعوى أن العلة في جواز إجبار الصغيرة هو البكارة دون الصغر وهو تخصيص بالرأي المجرد.

الظن الثالث: هو محاولة تقوية العلة المزعومة بحديث « الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر تُستأمر وإذنها سكوتها »، وقد ذكرنا قبل قليل كيفية استدلال الشافعية بهذا الحديث، وهو في غاية البعد والضعف فإنه استدلال بمفهوم المخالفة لعبارة « الثيب أحق بنفسها من وليها »، ومفهوم المخالفة يكون قوياً إذا أدخلت فيه مفهوم الإستثناء وربما مفهوم الغاية، وأما مفهوم المخالفة من جملة هي مجرد مبتدأ وخبر أو فعل وفاعل فإن فيه ضعفاً بيناً إذا تجرد عن القرائن المعارضة للمفهوم، يدل على ذلك أن مفهوم المخالفة ساقط الاعتبار بالإجماع في عبارات كثيرة جداً في القرآن والسنة وكلام العرب، وأما إذا عورض هذا المفهوم بنصوص من الكتاب أو السنة فلا شك البتة في عدم اعتباره. وذلك أنه من المحال أن تكون عبارة « الثيب أحق بنفسها من وليها » أقوى في الدلالة على حكم البكر من عبارة « والبكر تستأمر » في الحديث نفسه، وفي حديث آخر « لا تنكح البكر حتى تستأذن »، وفي حديث آخر سئل فيه النبي ﷺ عن الجارية يُنكحها أهلها أتستأمر أم لا؟ فقال النبي ﷺ « نعم تُستأمر »، وفي حديث آخر أن بكراً زوّجها أبوها وهي كارهة فخيرها النبي ﷺ، وهي كلها أحاديث صحيحة مشهورة لا تخفى على من يطلب الأدلة، وتوجد أحاديث أخرى أشرنا إليها قبل قليل. وأما الفرق بين البكر والثيّب، فإن البكر تنتظر في العادة من يتقدم إليها بواسطة وليها، كما أن الحياء قد يمنعها من الكلام فتسكت إذا أذنت، ولا مانع أن يعلمها وليها أن سكوتها إذن. وأما الثيب فإنها أحق بنفسها من وليها فلا يَلزمها توسطه في الخطبة، بل يجوز أيضاً أن يتقدم إليها أهل الخاطب من النساء

وتؤدي هي القبول الصريح أو الرد. ثم إذا تم قبول الثيب سواء كان بواسطة وليها أو بواسطة غيره فإن عقد النكاح لا بد له من وجود ولي كما جاء في حديث مشهور.

المثال الثالث: الولادة من الزنا وتأثيرها على حرمة النكاح:

وهذا مثال مهم لأنه احتمال قائم في كل من يدخل في الإسلام من الكفار الذين يشيع في بلادهم الزنا ويسمونه بغير اسمه. ولهذا المثال فروع متعددة، لعل أهمها هو الإستدلال بالقياس لمعرفة هل يجوز للرجل أن ينكح ابنته من الزنا أو أخته لأبيه من الزنا أو بنت ابنه من الزنا ؟!

قال صاحب طرح التثريب: احتج على أن الوطء بالزنا له حكم الوطء بالنكاح في حرمة المصاهرة وبهذا قال أبو حنيفة والاوزاعي والثوري وأحمد، وقال مالك في المشهور عنه والشافعي وأبو ثور وغيرهم لا أثر لوطء الزنا لعدم احترامه بل للزاني أن يتزوج أم المزني بها وبنتها بل زاد الشافعي فجوز البنت المتولدة من مائه بالزنا. اهـ من (طرح التثريب ٧/ ١٣٠). وهذا مذهب مشهور عن الإمام الشافعي. وتُنقل عن الشافعية أدلة احتجوا بها، منها القياس.

حاصل ذلك أن الجماع بالزنا يوجب النقمة والعقوبة بخلاف الجماع الحلال وهو النكاح فإنه أمر محمود له فضائل كثيرة، منها قوله تعالى ﴿ **وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا** ﴾ الفرقان: ٥٤ ، فلما كان الجماع الحرام يختلف عن الجماع الحلال، وجب التفريق بينهما بإهدار حرمة الوطء إذا كان بالزنا فلا تترتب على الولادة بالزنا الآثار التي تترتب على الولادة بالنكاح، كالنسب ومنع نكاح المحارم. معنى ذلك أن حل الوطء هو الوصف المؤثر في أحكام ما يتولد من الوطء من جهة حرمة النكاح. وأما ما يتولد من وطء الزنا فلا تأثير له من هذه الجهة، ومن هنا جاز عند الشافعي أن ينكح الرجل البنت التي يعتقد أنها تولدت من مائه ولكن بالزنا!! وقد نقل الجصاص في (أحكام القرآن

٢/ ١١٣-١٢١) كلام الشافعي نصاً، وفيه ذكر هذا القياس باختصار، وبينه مفصلاً علاء الدين البخاري في (كشف الأسرار ٣/ ٣٢٧و٣٦٣).

ولا يشتبه على أحد الفرق بين النكاح والزنا من جهة الحل والحرمة والأحكام الخاصة بالنكاح والعقوبات الخاصة بالزنا، ولكن إذا قيل للشافعي: ما علاقة ذلك بنكاح البنت التي يعلم الرجل أنها تولدت من مائه بالزنا؟! لم يقدر الفقيه من الشافعية على أكثر من ربط أحكام مختلفة من غير دليل يقتضي الربط، كأن يقول: الزنا فعل يوجب النقمة والعقوبة وأما أحكام النكاح والمصاهرة فمن جنس الكرامة والنعمة فكيف يجوز الجمع بين هذا الجنس وذاك؟! فإذا قيل له: وما شانك بأشكال العقوبات التي يستحقها الزاني، وهلاّ وقفت على العقوبات التي جاء بها دليل الكتاب والسنة كالحد وعدم الإلحاق؟ لم يقدر الشافعي أن يجيب بدليل يرقى إلى مرتبة من العلم الظاهر، وإنما هو رأي مجرد ليس بأولى من نقيضه، اللهم إلا إذا ترك الشافعي القياس وحاول الإستدلال بنص من الكتاب أو السنة. فإذا كان مذهب الشافعية في نكاح بنت الزنا باطلاً فلعل القياس أبعدهم عن صحة الاستدلال بالكتاب والسنة وذلك أنهم استمروا في تداول هذا المذهب.

وإذا رجعنا إلى نصوص القضية، فقد قال تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ ﴾ النساء: ٢٣ ، فالحرمة بظاهر الآية متعلقة بمطلق البنوة سواء كانت ملحقة بالأب في ظاهر القضاء أم غير ملحقة.

يوضح الأمر حديث عائشة ﵂ قالت: كان عتبة عهد إلى أخيه سعد أن ابن وليدةِ زمعة مني فأقبضه إليك، فلما كان عام الفتح أخذه سعد فتساوقا إلى النبي ﷺ فقال سعد: يا رسول الله ابن أخي قد كان عهد إليّ فيه، فقال عبد بن زمعة: أخي وابن وليدة أبي وُلِدَ على فراشه، فقال النبي ﷺ « هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر »، ثم قال لسودة بنت زمعة « احتجبي منه »، لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله. رواه

البخاري واللفظ له ومسلم. وعن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال « الولد لصاحب الفراش » رواه البخاري.

فقول النبي ﷺ لسودة « احتجبي منه »، حتى أنه لم يرها حتى لقي الله عز وجل وإنْ كانت أخته في ظاهر القضاء، يدل قطعاً على أن النبي ﷺ إنما أثبت لصاحب الفراش الإلحاق وظاهر الأبوة دون الجزم بتولد الولد منه، كما يدل الحديث قطعاً على أن احتمال أبوة الزاني ليس مهملاً إذا قامت شبهة معتبرة تؤيده كالشبه في هذا الحديث، غير أن هذا الإحتمال لا يقاوم الفراش في الإلحاق والقضاء بظاهر الأبوة. ويدل الحديث قطعاً على أن بعض الأحكام الشرعية يجوز أن تعلق على مطلق الأبوة وإنْ كانت أبوة باطنة احتمالية للزاني. ولا شك أن قياس نكاح المحارم على الإلحاق في قوله ﷺ « الولد للفراش »، ليس بأولى من قياسه على الأحكام المتعلقة باحتمال الأبوة الباطنة للزاني كما في قول النبيﷺ لسودة بنت زمعة « احتجبي منه ». بل إن قياس الإمام الشافعي ليس بأولى من القياس على منع ابن الزنا من أن ينكح أمه التي ولدته، فإن قيل: لا ينكحها لأنه قد عُلم أنه تولد منها، فيقال: أن تولده من أمه بالزنا كتولده من أبيه بالزنا، فلما كان العلم بالتولد من الأم يوجب التحريم وإنْ كان بالزنا فكذلك العلم بالتولد من الأب، وكذلك الشبهة في كل ذلك إنْ كانت شبهة معتبرة في الشرع. فلا شك أن مذهب الشافعية في أن حل الوطء هو الوصف المؤثر في تحريم نكاح المحارم إنما هو كلام بلا دليل وتعليل باطل. يؤكد ذلك أن المرضع إذا أرضعت طفلاً رغماً عن والديه وبدون مسوغ شرعي فقد عصت الله تعالى إلا أن الطفل صار ولدها من الرضاعة بلا شك ولا يقال إن الرضاع الحرام لا تأثير له كما قال الشافعي في الوطء الحرام.

يوضح الأمر أن المتولد من الزنا لا يقال فيه: إنه إنسان باطل أو غير مشروع ولكن الزنا الذي أدى إلى التولد لم يكن مشروعاً، والفرق بين الأمرين كبير جداً. وأيضاً فإنه لا مانع في ذكر الأشخاص والأعيان وليس التصرفات، أن تتناول العبارة الواحدة ما كسب بحلال

وما كسب بحرام معاً، قال تعالى ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴾ الفجر: ٢٠ ، والأمثلة من هذا الإستعمال كثيرة جداً في القرآن الكريم وغيره، ألا ترى أنه لا يصح لقائل أن يدعي في قوله تعالى ﴿ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ ﴾ المائدة: ٣ ، أن الخنق بفعل محرم كعدوان الإنسان المكلف على الحيوان لا تأثير له في التحريم!! فكذلك قوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ ..... ﴾ ، لا يصح أن يقال إنها تخص ما تولد بحلال دون ما تولد بفعل محرم. والمهم من هذه الأمثلة أنه لا مجال البتة لإدراج مذهب الشافعي بقاعدة اقتضاء النهي للفساد فإن هذه القاعدة تجري على الأفعال والتصرفات ولا يمكن أن تنفي وجود ما هو موجود حقاً من الأشخاص والأعيان.

ولو فرق الإمام الشافعي رحمه الله تعالى بين ما حرم لعينه (أي التولد هنا) وما حرم من جهة التصرف كالزنا المجرد، لكان لمذهبه وجه معقول. ففي سياق المحرمات قال تعالى ﴿ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ ﴾ النساء: ٢٣، فإن لفظ ﴿نِسَآئِكُمْ ﴾ ، يُراد به الزوجات، فلا يتناول المزني بها في الظاهر، فلا مانع أن ينكح الرجل أم المزني بها وبنتها من غيره كما هو مذهب الشافعي ومالك في المشهور عنه خلافاً لأبي حنيفة وأحمد. والحجة للشافعي هنا هي ظاهر النص وليس القياس، لأن لفظ ﴿نِسَآئِكُمْ ﴾ يتضمن طريقة التصرف في إضافة النساء إلى الرجال.

وإهدار التولد الحقيقي قد وقع فيه الحنفية أيضاً أو بعضهم ولكن في قضية أخرى، خلاصتها تفسير عبارة « الولد للفراش »، بأنه إلحاق الولد بصاحب عقد النكاح وإن قامت الأدلة كلها على أنه لم يتولد منه!! فلو أن رجلاً بالمشرق عقد على امرأة بمغرب الأرض ولم يفارق واحد منهما وطنه، ثم أتت بولد لستة أشهر، فإن الولد عند الحنفية يلحق بالرجل المشرقي لأنه صاحب العقد. قال ابن الهمام: والحق أن التصور (أي تصور إمكان الدخول) شرط، ولذا لو جاءت امرأة الصبي بولد لا يثبت نسبه، والتصور ثابت في

المغربية لثبوت كرامات الأولياء والإستخدامات فيكون صاحب خطوة أو جنياً.اهـ من (فتح القدير ٤/ ٣٥٠).

ونُقل عن مذهب أبي حنيفة ما هو أبعد من ذلك، قال ابن الملك من الحنفية: مثاله قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى في المرأة التي نعي إليها زوجها أي أُخبرت بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد، ثم حضر الزوج الأول إن الولد للزوج الأول لأنه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما. اهـ من (شرح المنار ٣٠٣). ولا أدري إن كان ما ادعاه ابن الملك هو مذهب أبي حنيفة نصاً أم قياساً على مذهبه، فقد جوّز بعضهم نسبة القول إلى الإمام بالقياس على بعض أقواله.

ولقد استمر الفقهاء والأصوليون في تداول هذه الأقوال واختراع الحجج لها، ولعل من أسباب ذلك هو الغلو في القياس كما يبدو من مذهب الشافعية في نكاح الأب لبنته من الزنا، وكذلك الغلو في التقليد الذي أحوج ابن الهمام إلى الاحتجاج لمذهبه بالخطوة واستخدامات الجن، وهو أمر على تقدير وجوده فليس له أدنى مرتبة من مراتب الظهور التي يحتاجها بناء الأحكام الفقهية.

ونحن إلى الآن مع أمثلة فيها قدر من الدقة والإشتباه بحيث أن بعضهم قد يظن بأن أقيسة القائسين فيها هي أقرب إلى الإستنباط من الكتاب والسنة (سواء أصابوا أم أخطأوا) منها إلى التحاكم إلى دليل ثالث هو الرأي، وسنشير إن شاء الله تعالى إلى أمثلة لا تكاد تشتبه على صاحب علم بأن أساسها هو دليل ثالث وراء الكتاب والسنة.

أمثلة أخرى:

سبق ذكر بعضها في تعريف القياس (النوع الأول منه) وفي الكلام عن الإعتبار، وتكفينا هنا الإشارة.

منها ترك الأحاديث التي تمنع من تخليل الخمر والأخذ بقياس تخليل الخمر على دباغ جلد الميتة!!

ومنها قياس أقل الصداق على نصاب قطع السارق!!

ومنها قياس أحكام المماليك في النكاح والطلاق والعدة وأمور أخرى على حكم المماليك في حد الزنا!!

ومنها قياس حكم تارك الصلاة على حكم تارك الإيمان!!

وتوجد أمثلة أخرى كثيرة ذكرها ابن حزم في (الإحكام ١٠٨٦-١١٠٩)، وابن القيم في (اعلام الموقعين ١/ ٢٧٠-٣٢٥).

منهج القائسين في المجانسة بين الأصل والفرع

واضح من كثير من أقيسة القائسين أنهم حين يقولون بأن الفرع له نوع مجانسة مع الأصل أو نظير الأصل أو أن علة الحكم القياسي قد ظهر تأثيرها في حكم آخر بينه وبين الحكم القياسي نوع مجانسة، أو شبه ذلك من العبارات، فإنه يجوز عند القائسين أن تكون المجانسة من نوع المجانسة بين أحكام إحياء الأرض وأحكام إحياء الموتى، كما استدلوا بذلك لإثبات القياس وسبقت مناقشتهم في الكلام عن الإعتبار.

وهذا كالمجانسة عند الحنفية بين استباحة الفرج بالنكاح واستباحة قطع اليد بالسرقة بدعوى أنه عضو يستباح في الأمرين فلا يجوز صداق أقل من نصاب قطع السارق!!

وكالمجانسة عند الشافعية بين حلي الذهب والفضة من جهة والملابس والأثاث من جهة بدعوى أنها كلها للإستعمال فلا زكاة عندهم في حلي الإستعمال من الذهب والفضة. ولا مانع من إعطاء زكاة الحلي حكماً خاصاً يدل عليه نص، وأما بمجرد هذه المجانسة فإن الأمر بعيد، إذ يمكن لمعترض أن يبطل المجانسة بقوله إن الأثاث وثياب الإستعمال تبلى وأما الحلي فهي أشبه بالكنز لأنها لا تبلى.

وكالمجانسة عند الشافعية أيضاً بين نكاح الأجنبية ونكاح البنت من الزنا وإنْ علم أنها تولدت من مائه، بدعوى أن بنوة الثانية مهدرة من جهة عدم إلحاقها بالأب، فكذلك أهدرتها الشافعية في جوانب أخرى بالرغم من أن الحديث صريح في أن احتمال بنوة الزنا ليس مهملاً إذا قامت عليه شبهة معتبرة وأنه توجد أحكام شرعية تتعلق بهذا الإحتمال لمجرد أنه احتمال عليه شبهة فكيف إذا علم الرجل بلا شبهة أنها تولدت من مائه!!

وكالمجانسة بين حكم المماليك في حد الزنا وأنه نصف حد غير المملوك وحكمهم في قضايا أخرى كمن قال: لا يحل للعبد إلا زوجتان وقول الآخر: أجله في الايلاء شهران وقول الآخر: عدة الأمة حيضتان ومن الوفاة شهران وخمس ليال وقول الآخر: طلاق العبد طلقتان.

وإلى غير ذلك من الأمثلة التي سبق تفصيل جملة صالحة منها، وهي تدل على أن الفرع يجوز أن لا يكون من جنس الأصل أصلاً ولا ينتظم مع الأصل في صريح عبارة ولا ظاهرها ولا منطوقها ولا مفهومها ولا مقتضى سنة فعلية، وإنما ينتظم الفرع مع الأصل في مثل هذه الأقيسة بدليل ثالث وراء القرآن والسنة وهو الرأي المجرد.

قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: وللمنازع أن يقول: ما الدليل على أن محل النزاع من جنس محل الوفاق؟ فلا بد من إقامة الدليل عليه والخصم لا يسلم أن ولاية النكاح في استحقاق التقدم فيه من جنس الميراث، ولا أن ولاية البضع في حق الصغير من جنس ولاية المال، ولا أن الصداق في التأثير بالجهالة من جنس الثمن، ولا أن الإقرار في حق المريض من جنس التبرع وهلم جرا إلى نظائره. ولو لم يطالب بإقامة الدليل على ذلك واكتفى بما ادعاه من التأثير فيما زعم بتحكمه أنه من جنسه لأتسع مسلك التعليل والإلحاق ولجاز إبعاد النجعة بالتأليف بين المتباعدات. فيقول القائل ضرباً للمثل: ظهر تأثير الحلول في إبطال الكتابة على أصل الشافعي فليكن مؤثراً في إبطال السَّلَم من غير إقامة دليل على أنه من جنسه. ويقول أيضاً: ظهر تأثير التفرق قبل القبض في إبطال بيع

المطعوم بالمطعوم فليظهر في الثياب وسائر الأموال. وكذلك في حكم تحريم الفضل والنساء. وكذلك يقول: الحج يُـقضى عن الميت لأنه دين فتقضى الصلاة والصوم كذلك إلى غير ذلـك من أمور بعيدة لا بد من ارتكابها في نصرة هذا المسلك ولا وجه لها. فالجواب: أن إقامة البرهان على تجانس الحكمين ليس في المقدور لأن المجانسة تثبت بالإشتراك في جميع الصفات وانتفاء الصفات الفارقة. وفي هذا السؤال أيضاً حسم باب القياس كما في التخصيص بالمحل والشخص والزمان والمكان. ولكن لو فُوِّض إليه التحكم بدعوى الجنسية: للزم منه نوع آخر من التحرف والإتساع. فإنما الحكم الفصل والفيصل العدل إبانة التساوي في المناسبة وبه تنقطع المطالبة. اهـ من (شفاء الغليل ١١٨-١٢٠).

وهذا اعتراف من الغزالي وهو من كبار القائسين بعدم التجانس بين الأصل والفرع. واضطر الغزالي إلى التعويل في القياس على المناسبة التي سبق أن بينا أنها قضية عقلية وليست شرعية وأنها بمنزلة الرأي المجرد.

وأوضح الأمر الإمام السرخسي من الحنفية علماً أن الحنفية تدعي تشددها في القياس من جهة اشتراط التأثير الذي سبق بيانه وهو ظهور أثر العلة في الشرع ولكن في حكم آخر غير الحكم الذي يراد تعديته بالقياس!!

قال السرخسي في سياق بيان حجية القياس: فإن قيل: كيف يستقيم هذا وأكثر المشروعات بخلاف المعهود المعتاد بين الناس؟ قلنا: نعم هو بخلاف المعهود المعتاد عند اتباع هوى النفس وإشارتها، وأما إذا ترك ذلك ورجع إلى ما ينبغي للعاقل أن يرجع إليه فإنه يكون ذلك موافقاً لما هو المعهود المعتاد عند العقلاء، فباعتبار هذا التأمل يحصل البيان على وجه يطمئن القلب إليه في الإنتهاء. اهـ من (أصول السرخسي ٢/ ١٢٩). وكلام السرخسي يجري مجرى أقيسة كثيرة لا يمكن أن تفهم من الكتاب والسنة بحال من الأحوال، وهذا كالإقرار بأن القياس يرجع عندهم إلى القدرة العقلية على التشريع وليس

القدرة العقلية على الإستنباط من الكتاب والسنة وعلى تنفيذ الوحي المنزل، ثم يتوهم القائس بأن شريعته العقلية تطابق مقتضى الوحي المنزل!! وهو أمر في غاية البطلان، فلو كان للعقل أن يشرع الأحكام الدينية لأتم النبي ﷺ الدين بالقياس والمناسبات العقلية ولم ينتظر إتمام الدين بالتنزيل، وسيتضح هذا الأمر في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

رأي للإمام الغزالي

بعد كتابة هذا المبحث بزمن اطلعت على كتاب (أساس القياس) لأبي حامد الغزالي، وهو من أواخر كتبه، حاول فيه أن يظهر حقيقة القياس أهو توقيف أم تشريع بالرأي وليس توقيفاً؟ ومعنى التوقيف هو النقل أي النصوص من القرآن والسنة.

وفي (أساس القياس٢-٣و٣٣و٤٥و٥٢)، صرح الغزالي في هذا الكتاب بأن الشرع توقيف كله وأن كل قياس خارج عن التوقيف فهو باطل.

وكذلك صرح أبو حامد الغزالي بأن تسعة أعشار نظر الفقه مبني على إعمال العقل في معرفة ما تتناوله الألفاظ والعبارات وأن ذلك ليس في شيء منه قياس!! قال رحمه الله تعالى: فهذه خمسة أصناف من النظريات وهي: اللغوية والعرفية والعقلية والحسية والطبيعية وفيه أصناف أخرى يطول تعدادها، وهو على التحقيق تسعة أعشار النظر الفقهي وليس في شيء منها قياس ورد غائب إلى شاهد وإلحاق فرع بأصل، بل هو طلب لوجود العلة التي هي مناط حتى إذا علم وجودها دخل تحت الحكم الذي ثبت عمومه بدليل فيتناوله بعمومه، كما إذا عرفنا أن النبيذ مسكر أدخلناه تحت قوله « كل مسكر حرام »، وإذا عرفنا أن دهن البنفسج مطعوم أدخلناه تحت قوله « لا تبيعوا الطعام بالطعام ». اهـ من (أساس القياس ٣٦-٤٣)، وضرب الغزالي أمثلة أخرى. وكلامه رحمه الله على خلاف مزعمة شيخه الجويني والتي سبق إبطالها في الكلام عن دعوى عدم كفاية النصوص للتشريع.

غير أن الغزالي رحمه الله تعالى لم يحرر الأمر ولم يتوسع فيه في هذا الكتاب، بل حاول رد الأقيسة إلى التوقيف أي العموم في النصوص من خلال مسالك القائسين التي بنوها على أساس وجوب التشريع في الفرع بالرأي لأن التوقيف عندهم لا يتناوله، فدخل رحمه الله تعالى إلى الصواب من غير بابه. ففي (أساس القياس ٨٣-١٠١) حاول الغزالي في كلامه عن التأثير والشبه والإخالة أن يُهون الأمر أو يضيق على القائسين ما هو واسع عندهم بلا ريب، والأمر واضح مما سبق بيانه، وستأتي شواهد أخرى إن شاء الله تعالى.

وربما لو مد الله تعالى بعمر الإمام الجليل أبي حامد الغزالي لجاءنا بمنهاج جديد يُعمل فيه بالنص في الأحكام الشرعية عموماً بحيث ترجع الأقيسة الصحيحة كلها إلى التوقيف، والله تعالى أعلم وهو أحكم الحاكمين.

المبحث الخامس

ما جاء في حكم القياس
من الحديث والآثار والمذاهب

أثر المعاني المختلفة للقياس
والرأي فيما يُنقل من المذاهب

سبق في تعريف الرأي والقياس بيان وقوعهما على عدد من المعاني المتباينة، فلا مانع أن يمدح أحدهم اجتهاد الرأي بمعنى أنه توقد الذهن في الإستنباط من الكتاب والسنة وفي كيفية تنفيذ أحكامهما، كما يجوز لآخر أن يذم الرأي بمعنى أنه الرأي المجرد في التحليل والتحريم او استعمال القدرة الفكرية للتشريع وليس للإستنباط والتنفيذ. وكذلك الأمر بالنسبة للقياس.

ولذلك فإنه لا يصح للحنفي مثلاً بعد أن دون مذهبه وضبط اصطلاحاته أن يحمل ما ورد عن القدماء على الإصطلاح الذي استقر عليه مذهبه.

وأيضاً فإن القياس في عمل المتأخرين من أهله يشمل أنواعاً كثيرة، بعضها من باب العمل بالنص والعموم ككثير من أمثلة تنقيح المناط، بل أدخل بعضهم في القياس أحكاماً كثيرة مستفادة من دلالة اللفظ والصيغة ولا تحتاج إلى كثير من التنقيح لمعرفة ذلك نحو مفهوم الأولى والعلة المنصوصة العامة ودخول المشارك وأحياناً المسبب في اسم الفاعل وغير ذلك من الأمثلة التي ترجع إلى العمل بالنص، ولذلك فإن قول بعض القدماء بالقياس قبل تدوين وضبط المذاهب قد يكون محصوراً في نوع دون نوع وقد يكون محصوراً في أنواع يقبلها نفاة القياس، لأنها ترجع إلى العمل بالنص وإنما يختلفون في

الإصطلاح، فهذا يسميها قياساً وذاك يسميها استدلالاً أو عموماً أو مفهوماً أو غير ذلك. ولذلك لا يصح للقائسين أن يدرجوا في مذهبهم كل من قال بالقياس من القدماء، وكذلك لا يصح لنفاة القياس أن يدرجوا في مذهبهم كل من ذم القياس من القدماء، غير أن إدراج هؤلاء في نفاة القياس أيسر من إدراج أولئك في أهل القياس وذلك لأن عمدة نفاة القياس هو أن مجال العقل في الدين هو الإستنباط وكيفية التنفيذ وليس التشريع، وهذا أصل يتصور قبوله من عامة القدماء بل هو الظاهر فيهم.

التحامل
في نقل المذاهب في القياس

لقد حصل تحامل شديد في نقل مذاهب الصحابة والتابعين في الإحتجاج بالقياس، وفي ذلك وجوه:

الوجه الأول: إن لفظ القياس بمعناه القريب مما هو عند الأصوليين ليس موجوداً أصلاً في كلام الصحابة والتابعين إلا في روايات تذمه وتزجر عنه، سوى رسالة منسوبة إلى عمر رضي الله عنه، وهي وجادة مرسلة ليست بالقوية ولا مشهورة عن الصحابة والتابعين وقد سبق الكلام عنها بالتفصيل.

الوجه الثاني: إن أقضية النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه التي خرجها القائسون على القياس فإنما هي دعوى القائسين أنها قياس، ويمكن تخريج تلك الأقضية كلها على وجوه أخرى غير القياس أو على نوع القياس المتفق عليه بين القائسين ونفاة القياس، لأنه من باب العمل بالنص. وقد سبق ذكر أمثلة منها قول ابن عباس في دية الأسنان والأصابع وحديث قضاء الحج والصوم عن الميت وقتال أبي بكر رضي الله عنه لمانعي الزكاة والرسالة المنسوبة إلى عمر في القضاء وكيفية تنفيذ الأحكام الدينية كجمع المصحف وأساليب الشورى. هذا بعض ما سبق بيانه، وهكذا الأمر في سائر القضايا التي فسرها القائسون بالقياس.

الوجه الثالث: أن الروايات في « الرأي » عن الصحابة والتابعين وأئمة السلف، كثيرة جداً في ذمه وكذلك في تسويغه، وقد سبق بيان المعاني المختلفة للرأي وذلك في تعريف الرأي، وفي الكلام عن حديث معاذ في القضاء بالرأي.

الوجه الرابع: وأما الخلاف في حجية القياس بين المتأخرين فهو مشهور جداً، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ومع كل ذلك فقد استند كبار القائسين المتأخرين إلى دعوى الإجماع لأجل إثبات القياس، ونص بعضهم على أنه إجماع الصحابة!! ففي سياق إثبات القياس زعم السرخسي في أصوله (٢/ ١٢٩) أن الأخبار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة في هذا الباب أكثر من أن تحصى وأشهر من أن تخفى. وادعى الآمدي في (الإحكام ٤/ ٣٥) أن الإجماع هو أقوى الحجج في هذه المسألة وأن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها. وقد سبق تحت عنوان «احتجاج القائسين بآثار السلف أو بإجماعهم» أن نقلنا كلام أبي المعالي الجويني ومزعمة علاء الدين البخاري عن الإجماع الفعلي للصحابة على القياس!!

ثم لما كان إجماع الصحابة مفروغاً منه عند هؤلاء فلا عبرة عندهم بمذهب من يخالف بعد ذلك بل لا عبرة عند بعضهم بأعيان المخالفين، فقد قال الجويني: وهؤلاء داود وطائفة من أصحابه، وقد قال القاضي: لا يعتد بخلاف هؤلاء ولا ينخرق الإجماع بخروجهم عنه وليسوا معدودين من علماء الشريعة. اهـ من (البرهان ٢/ ٧٨٤). وقال السرخسي: ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصبهاني، فأبطل العمل بالقياس من غير أن وقف على ما هو مراد كل فريق ممن كان قبله وتابعه على ذلك أصحاب الظواهر الذين كانوا مثله في ترك التأمل. اهـ من (أصول السرخسي ٢/ ١١٩)، وقال الغزالي: فحشوية منكري القياس سوفسطائية الشرع ولسنا نخاطب أولئك وإنما نخاطب طبقة القائسين وهم علماء الدين. اهـ من (شفاء الغليل ٣٥٣).

ولعلهم أخذوا تجهيل أهل الظاهر من القاضي الذي نقل عنه الجويني، وهو في الظاهر القاضي الباقلاني الذي أصابه النصيب الوافي من لسان ابن حزم الظاهري في كتابيه (الإحكام) و (الفصل)، كما رد ابن حزم دعوة الإجماع ونقل الإجماع على ما يقتضي إبطال القياس.

قال أبو محمد بن حزم: وأدعى بعضهم – دون مراقبة – إجماع الصحابة ﷺ على القول بالقياس، وهذه مجاهرة لا يعدلها في القبح شيء أصلاً، وباليقين نعلم أنه ما روي قط عن أحد من الصحابة القول بأن القياس حق بوجه من الوجوه إلا حديثاً واحداً وهو لا يصح البتة. ولو أن معارِضاً يعارضهم فقال: قد صح إجماع الصحابة على إبطال القياس أكان يكون بينه وبينهم فرق في أنها دعوى ودعوى؟ بل إن قائل هذا – من إجماعهم على إبطال القياس – يصح قوله ببرهان وهو أنه قد صح بلا شك عند كل أحد يدري الإسلام والمسلمين أن جميع الصحابة مجمعون على إيجاب ما قال الله تعالى في القرآن وعلى إيجاب ما قال رسول الله ﷺ وعلى أنه لا يحل لأحد أن يحرم ولا أن يحلل ولا أن يوجب حكماً لم يأت به الله تعالى ولا رسوله ﷺ في الديانة، وعلى أن رسول الله ﷺ لم يلبس على أمته أمر دينها وأنه عليه السلام قد بينه كله للناس. هذا كله مجمع عليه من جميع الصحابة بلا شك، فإذ هذا مجمع عليه فهذه المقدمات مبطلة للقياس لأنه عند القائلين به حوادث في الدين لم ينزل الله تعالى فيها حكماً في القرآن بيناً ولا بين رسول الله ﷺ ما حكمها بنصه عليها، وهذا ما لا يشك مسلم أن الصحابة لو سمعوا قائلاً يقول بهذا لبرئوا منه. وأيضاً فإن الصحابة عشرات ألوف، روى الحديث منهم ألف وثلثمائة ونيف وروى الفقه والفتيا منهم عن نحو مائة ونيف وأربعين، مسمين بأسمائهم حاشا الجمل المنقولة عن أكثرهم أو جميعهم، فما منهم أحد روي عنه إباحة القياس ولا أمر به البتة، حاشا الحديث الواحد الذي ذكرنا آنفاً وسنذكره ونبين وهيه وسقوطه. وروي نحو عشر قضايا فيها العمل بما يظن أنه قياس فإذا

حقق لم يصح أنه قياس وروي عنهم أكثر من ذلك وأصح في إبطال القياس نصاً. اهـ من (الإحكام ٩٧٩-٩٨٠).

ودعوى أن منكري القياس ليسوا من العلماء ولا من حملة الشريعة قد نقلها الإمام الشوكاني وجعلها من أبطل الباطلات وأقبح التعصبات. وفي موضع آخر رد الشوكاني رداً جيداً على مزعمة إجماع الصحابة على القياس، كما في (إرشاد الفحول ١٨٤و١٧٨).

وقد حاول بعض القائسين متعمداً أو غير متعمد أن يوهم بأن أول من أنكر القياس هو النظام المنسوب إلى البدعة وأن الذين تابعوه من الفقهاء إنما هم الظاهرية!! من ذلك أن السرخسي قال: وأول من أحدث هذا القول – أي إبطال القياس – إبراهيم النظام ثم نشأ بعده رجل متجاهل يقال له داود الأصبهاني. اهـ من (أصول السرخسي ٢/١١٨-١١٩).

ومزعمة السرخسي وأمثاله باطلة وهي إحدى الشواهد على قلة خبرته بالآثار والتمييز بين الصحيح والسقيم منها، وذلك أن إبراهيم النظام توفي في القرن الثالث، وأما إنكار القياس والنهي عنه فإنه محفوظ عن الصحابة والتابعين بالأسانيد القوية والعبارات الصريحة، وسنذكر الروايات إن شاء الله تعالى عن ابن مسعود ومسروق والشعبي وشريح وابن سيرين، ولا يصح عن الصحابة والتابعين خلاف ذلك البتة ولكن وقعت للصحابة والتابعين قضايا زعم القائسون أنها أقيسة علماً أنه يمكن تخريج تلك القضايا على غير معنى القياس الذي اختص به المتأخرون.

وقد تابع الصحابة والتابعين في النهي عن القياس كثير من السلف كأهل البيت في المشهور عنهم والإمام البخاري والإمام أحمد في ظاهر أصوله وابن قتيبة والظاهرية وكثير من أهل الحديث، وسيأتي النقل عنهم إن شاء الله تعالى.

قال الحافظ ابن حجر: قال ابن بطال: وأول من أنكر القياس إبراهيم النظام، وتعقب بعضهم الأولية التي ادعاها ابن بطال بأن إنكار القياس ثبت عن ابن مسعود من الصحابة ومن التابعين عن عامر الشعبي ومحمد بن سيرين. اهـ من (فتح الباري ١٣/ ٢٥٣).

وأما كون النظام المعتزلي من نفاة القياس، فهو ككون بعض المنسوبين إلى البدعة من أهل القياس كأبي الهذيل العلاف وبشر المريسي وغيرهم، فهذا كله لا ضير فيه إذ لا سبيل إلى اجتناب الحق ترفعاً من خسة بعض الشركاء كما بين ذلك الغزالي في (شفاء الغليل ٦٣٢-٦٣٣) وابن حزم في (الإحكام ١٠٤٧) وغيرهما. بل إن صح التشنيع بالأولية فقد صح عن بعض التابعين أن أول من قاس إبليس اللعين، وقياسه قياس تعليل وسيأتي الخبر إن شاء الله تعالى.

ذم القياس
في حديث عوف بن مالك

عن عوف بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال » رواه الطبراني في (المعجم الكبير ١٨/ ٤٢-٤٣) واللفظ له، والبزار، والحاكم في (المستدرك ٤/ ٤٧٧) وصححه على شرط الشيخين، وابن عبد البر في (جامع بيان العلم ٢/ ١٦٣)، وابن عدي في الكامل (١/ ١٨٨-١٨٩ و٣/ ١٢٦٤ و٧/ ٢٤٨٣)، وابن حزم في (الإحكام ١٠٦٨)، والخطيب في (تأريخ بغداد ١٣/ ٣٠٧-٣١١).

وإسناد هذا الحديث جيد أو حسن لذاته على أقل تقدير، وقد يحتمل التصحيح على نحو ما ذهب إليه الحاكم. ونحتاج أولاً إلى بيان معنى الحديث ثم نتكلم إن شاء الله تعالى بالتفصيل عن إسناده لمن يريد التوسع.

معنى الحديث:

أما ظاهر عبارة « يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال »، فهو أن مجال الرأي عند هذه الفرقة هو التشريع وليس الإستنباط والتنفيذ. وقد يقول قائل: إن الفرق الكثيرة التي ظهرت في الأمة بعضها في غاية الغلو فكيف يستقيم حديث عوف بن مالك وفيه « أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم »؟!

والجواب وبالله تعالى التوفيق: أنه ليس من الغريب أن يكون اعتماد الرأي للتشريع أعظم فتنة على الأمة من سائر الفرق لأن العبرة بالتأثير العام على الأمة، ألا ترى إن فتنة القتال على الملك والمال كانت بعد الخلافة الراشدة أكبر من فتنة الردة مع أن الارتداد هو الطامة الكبرى!! وذلك أن فتنة الردة حسمت بسرعة في عهد أبي بكر ﵁، ثم حُسمت فتنة الغلاة في استئصال الخوارج الأوائل في عهد علي عليه السلام. وأما فتنة التنافس في الدنيا والقتال على الملك فلم تحسم في حينها بل تفاقمت واستدامت قرناً بعد قرن. مصداق ذلك حديث عقبة بن عامر قال: صلّى رسول الله ﷺ على قتلى أحد ثم صعد المنبر كالمودع للأحياء والأموات فقال « إني فرطُكم على الحوض وإن عرضه كما بين أيلة إلى الجحفة، إني لست أخشى عليكم أن تشركوا بعدي، ولكني أخشى عليكم الدنيا أن تنافسوا فيها وتقتتلوا فتهلكوا كما هلك من كان قبلكم » متفق عليه واللفظ من مسلم.

وكذلك اعتماد الرأي للتشريع وليس للإستنباط والتنفيذ، لا غرابة أن يكون أعظم فتنة من فتن سائر الفرق، كما كانت فتنة التنافس في الدنيا والإقتتال عليها أعظم أثراً على الأمة من فتنة الردة بعد وفاة النبي ﷺ.

ولا نريد في شرح هذا الحديث الفقهاء القدامى الذين حصروا القياس بمواضع عدم معرفتهم بنص من القرأن والسنة بعد البحث، فكأنهم جعلوا القياس في معنى الإضطرار إلى حكم حين يغيب عنهم النص، وهم لم يُعرضوا عن نص يعرفونه، وقد بينا ذلك في شرح حديث بريدة الأسلمي في أوائل الكتاب ، تحت عنوان: «الرأي». وإنما المقصود هنا

أساطين الأنظمة والقوانين البشرية في بلاد الإسلام الذين قطعوا صلتهم الفكرية بالقانون الإسلامي ووضعوا عن علم قوانين أخرى لا صلة لها بالدين.

فمعنى عبارة: « قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال »، أنهم جعلوا الرأي البشري وقُدُرات العقل الإنساني مصدر التشريع عندهم ، وبذلك أغفلوا التشريع المنزل من عند الله تعالى.

وقد ساق ابن عبد البر رحمه الله تعالى هذا الحديث في مقام الإحتجاج لذم القول في دين الله تعالى بالرأي والظن والقياس على غير أصل وأسند ابن عبد البر آثاراً كثيرة في هذا المعنى.

فإذا كان القياس على غير أصل (أي بإغفال الأصل) مذموماً عند القائسين أنفسهم وكما يدل عليه هذا الحديث، فكذلك القياس على أصل موهوم لا حقيقة له وإنما هو رأي محض ثم ربط ذلك الرأي بالشريعة بعبارات مزخرفة بحيث يلبس الرأي المحض لباس الدين المنزل، ويخفى فساده على الناس بل على أكثر المنتسبين إلى العلم، ويتوارث القائسون تلك الآراء قرنا بعد قرن ويفتعلون الحجج الجديدة للدفاع عنها وتسويغها، حتى صارت الأقيسة الفاسدة بناء ضخماً يتطلب هدمه جهوداً عظيمة، وكان يمكن لتلك الجهود أن توجه لإحقاق الحق، كما أن باباً من أعظم أبواب أصول القانون الإسلامي صار مرجعه عند كثير من المشتغلين بالعلم إلى الرأي البشري الذي لا يضبطه ضابط، فهو في غاية الوعورة والإعتياص على حذاق القائسين فكيف بعامة طلبة العلم؟! وقد سبق ذكر كلام الإمام الغزالي في وعورة واعتياص مسالك القياس وذلك في أواخر الكلام عن احتجاج القائسين بآثار السلف وإجماعهم. ومعلوم أن النقص الكبير إذا دخل على أهل العلم فإن آثاره السيئة تعم الأمة كلها.

وقد يقول قائل: كيف يكون الأمر كذلك مع أن جملة كبيرة من الأقيسة التي هي في معنى الرأي المحض أو القياس على أصل موهوم قد نسبت إلى كبار علماء الأمة كمالك

وأبي حنيفة والشافعي وأمثالهم؟! والجواب وبالله تعالى التوفيق من وجهين، **الوجه الأول**: ما ذكرناه قبل قليل من أن الفقهاء القدامى حصروا القياس بمواضع عدم معرفتهم بنص من القرأن والسنة بعد البحث، فكأنهم جعلوا القياس في معنى الإضطرار إلى حكم حين يغيب عنهم النص، وهم لم يُعرضوا عن نص يعرفونه. وارجع في ذلك إلى شرح حديث بريدة الأسلمي تحت عنوان «الرأي» في أوائل الكتاب. **الوجه الثاني**: أن الذي نراه هو أن البلية في التشريع بالرأي على النحو الذي ذكرناه ليست من أولئك الأئمة رحمهم الله تعالى، ولكن من بعض اتباعهم الذين وضعوا آراء الأئمة في غير مواضعها. مثال ذلك ما تقدم من كلام الإمام الشافعي في (الرسالة) عن القياس، والفرق بينه وبين كلام الجويني وهو من المدرسة الشافعية. وسيأتي المزيد من الإيضاح فيما سننقله من المذاهب في القياس إن شاء الله تعالى.

وربما يستغرب بعضهم ورود لفظ القياس في حديث مرفوع، وهذا ليس بغريب لأنه ليس اصطلاحاً متأخراً، يؤيد ذلك أنه قد جاء إنكار القياس بالنص عن ابن مسعود والحسن وابن سيرين ومسروق والشعبي وغيرهم من القدماء، كما احتج القائسون بالأمر بالقياس كما ورد صريحاً في رسالة منسوبة إلى عمر رضي الله عنه.

وكان حق هذا الحديث أن يذكر في المبحث الثاني مع أدلة حصر الدين بالقرآن والسنة، وأن مجال الرأي في الدين هو الإستنباط والتنفيذ وليس التشريع، غير أن في تأخير ذكر هذا الحديث فوائد إن شاء الله تعالى، منها أن أدلة حصر الدين في القرآن والسنة كثيرة وقطعية فلا نريد أن يتوهم أحد أو يوهم بأنه ليس لنا حجة في ذلك إلا حديث عوف بن مالك الذي اختلف المحدثون في تصحيح إسناده.

إسناد الحديث:

ونحتاج الآن إلى الكلام عن إسناد حديث عوف بن مالك، وسبق أن قلنا لمن أراد الإختصار ان إسناده جيد أو حسن على أقل تقدير وقد يحتمل التصحيح على نحو ما ذهب

إليه الحاكم، والمقصود الآن التوسع في معرفة الإسناد ليكون من يريد التحقيق على بينة، ولعل أهم طرق الحديث هي الأربعة الآتية، إن شاء الله تعالى، سوى ما يشهد لمعناه من الحديث والأثر:

طريق نعيم بن حماد الخزاعي:

أخرج الحديث من هذا الطريق الطبراني والبزار والحاكم وابن عدي وابن عبد البر وابن حزم وسبقت الإشارة إلى المصادر.

قال الطبراني: حدثنا يحيى بن عثمان بن صالح حدثنا نعيم بن حماد حدثنا عيسى بن يونس عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك عن النبي ﷺ وذكر الحديث. وهذا إسناد جيد تقوم به الحجة.

وأما الإمام الحاكم فأخرجه من حديثه عن محمد بن المؤمل بن الحسن حدثنا الفضل بن محمد بن المسيب حدثنا نعيم بن حماد إلى آخر الإسناد كما هو عند الطبراني. وقد صححه الحاكم على شرط الشيخين وأغفله الذهبي في تلخيصه للمستدرك أو هو ساقط من التلخيص كما هي عبارة محقق المستدرك.

وأما ابن عدي فأخرجه من حديثه عن ابن حماد حدثنا عصام بن رواد حدثنا نعيم بن حماد إلى آخر الإسناد كما هو عند الطبراني. وفي عصام بن رواد هذا نظر فقد ليَّنَه أبو أحمد الحاكم كما نقل الذهبي في ميزانه، غير أن ابن عدي وغيره لا يطعنون في ثبوت الرواية إلى نعيم بن حماد.

وأما ابن عبد البر وابن حزم فإن الإسناد عندهما قد توسطه ابن المبارك وذلك قول نعيم بن حماد عندهما: حدثنا ابن المبارك حدثنا عيسى بن يونس إلى آخر الإسناد. وهذا ليس بضار لأنه يمكن لنعيم بن حماد أن يكون سمعه من ابن المبارك وهو إمام جليل ثم

سمعه من عيسى بن يونس مباشرة فرواه مرة هكذا ومرة هكذا. يؤيد ذلك تصريح نعيم بن حماد عند الطبراني والحاكم وابن عدي بأن عيسى بن يونس حدثه.

وقد طعن جماعة من أئمة الحديث في هذا الطريق، أي طريق نعيم بن حماد، غير أن الذي يتأمل مطاعنهم لا يشك أن منشأ تلك المطاعن إنما هو إنكارهم لنص الحديث!! وكأن الطاعنين قد قرروا مقدماً عدم صحة معنى الحديث فسوغوا لأنفسهم إتهام الإسناد، وإنْ كانوا يصححون مثله وما هو دونه!! يوضح الأمر أن الطاعنين جعلوا الآفة في هذا الطريق هو نعيم بن حماد، وربما قدح بعضهم في حريز بن عثمان، فنحتاج إلى النظر في حال الرجلين :

أما نعيم بن حماد، فقد ترجم له ابن عدي وابن حبان وابن أبي حاتم والخطيب والذهبي في (الميزان) وابن حجر في (تهذيب التهذيب). وحاصل ذلك أنه أحد الأئمة الأعلام، روى عنه كبار الأئمة ومشاهير الثقات، فقد روى عنه البخاري في الصحيح مقروناً بغيره وروى عنه مسلم في المقدمة والدارمي والذهلي والجوزجاني ويحيى بن معين وأبو حاتم الرازي وأبو زرعة الدمشقي وأبو إسماعيل الترمذي ويعقوب بن سفيان وغيرهم. وأما توثيقه فيدل عليها رواية هؤلاء الأئمة عنه، وكذلك روى له أهل السنن سوى الإمام النسائي، وقال فيه الإمام احمد: كان من الثقات، وقال ابن معين: ثقة، وقال أبو زكريا: نعيم بن حماد صدوق ثقة أنا أعرف الناس به كان رفيقي بالبصرة، وقال العجلي: ثقة، وقال أبو حاتم: محله الصدق. ووثقه ابن حبان وقال: ربما أخطأ ووهم. وكان نعيم بن حماد من الأئمة الذين اُمتحنوا مع الإمام أحمد في فتنة خلق القرآن، فكان هو والإمام احمد من الأربعة أو الخمسة الذين ثبتوا على الفتنة فلم يجيبوا بالكلية حتى مات رحمه الله تعالى وهو في السجن. ومن الجدير بالذكر أن الإمام أحمد وابن معين وأبا زكريا وأبا حاتم أئمة معاصرون لنعيم بن حماد، فتعديلهم له يمكن تنزيله منزلة شهادة المشاهدين لحاله، وكذلك ما تفيده رواية البخاري ومسلم عنه. ومن المهم كذلك توثيق ابن حبان له

فإن ابن حبان إمام يعتمد على استقرائه للروايات وهو مع تساهله في توثيق المجاهيل، فإنه معروف بالتشدد والتعنت في نقد الثقات المعروفين بسبب ما يقع لهم من أخطاء وأوهام، فلو وجد ابن حبان أخطاءً كثيرة لنعيم بن حماد لما أدخله في الثقات. يؤيد ذلك أن ابن عدي قال: وعامة ما أنكر عليه هو هذا الذي ذكرته وأرجو أن يكون باقي حديثه مستقيماً. اهـ من (الكامل ٧/ ٢٤٨٥). والذي جمعه ابن عدي إنما هو عشر روايات ليس في أكثرها إلا انفراد نعيم بن حماد بإسناد أو نص لا غرابة فيه، وهذا غير قادح في ثقة مشهور كثير الرواية فإنه يوجد من كبار الثقات من أنفرد بأضعاف ذلك فلم يكن ذلك قادحاً فيه، بل لو كان سبب التفرد ببعض الروايات هو الخطأ فإن قلة تلك الروايات لا يوجب التضعيف، فكيف إذا كان إثبات الخطأ متعذراً!؟ وفي جملة ما جمعه ابن عدي حديثان في نصهما غرابة أحدهما « المتعبد بلا فقه كالحمار في الطاحونة »، والثاني « تغطية الرأس بالنهار رفقة وبالليل زينة »، وهذان الحديثان رواهما نعيم بن حماد عن بقية إلى آخر الإسناد، وبقية هذا هو ابن الوليد وهو سيئ التدليس جداً على ما ذكره ابن المبارك وغيره وجزم به بعد الاستقراء ابن حبان والذهبي، بل نقل البيهقي الإجماع على أن بقية ليس بحجة، وفي دعوى الإجماع نظر، ويمكن الرجوع إلى ترجمة بقية في ميزان الذهبي وتهذيب ابن حجر، وأيضاً فإن بقية بن الوليد لم يصرح بالسماع في الحديثين المذكورين ولكن رواهما بالعنعنة. المهم هنا أنه إذا كان في إسناد الحديثين آفة فلا ريب أن اتهام بقية أولى من اتهام نعيم بن حماد، فإن بقية على قول الذهبي صاحب غرائب وعجائب ومناكير، أو تكون الآفة من رجل آخر في الإسناد، وأما نعيم بن حماد فليس عليه في الحديثين سوى انفراده بإسناد معين من طريق بقية، وهذا ليس بضار البتة.

وأما الذين قدحوا في نعيم بن حماد أو أوهموا أنه مجروح فهم الإمام النسائي والحافظ محمد بن أحمد بن حماد الدولابي وأبو الفتح الأزدي والحافظ عبد الغني المصري والإمام الدارقطني. وهؤلاء كلهم ليسوا شهوداً على نعيم بن حماد فإن أكبرهم هو الإمام النسائي وكان غلاماً له نحو ثلاث عشرة سنة حين مات نعيم بن حماد ولا يعرف أكان النسائي بالغاً

حين ذاك أم لا، ثم يليه في العمر ابن حماد الدولابي وله نحو أربع سنوات حين مات نعيم ابن حماد، فلا ريب أن لنا الحق في مطالبة القادحين بتفسير مطاعنهم وإظهار أدلتهم وإلا فإن مطاعنهم غير مسموعة البتة في إمام ثبتت عدالته ووثقه كبار أئمة الجرح والتعديل المعاصرين له. ولم نجد عند الطاعنين أدلة يعتمد عليها، ولكنهم استنكروا بعض رواياته أو ذكروا تفرده بروايات قليلة جداً لا توجب الطعن. غير أن المتشددين من أهل الحديث يبالغون في وصف ما هو قليل بأنه كثير. وبعضهم ضعفه بعبارات مجملة لا تقوم بها حجة في مقابلة التوثيق الثابت. أما النسـائي وهو معروف بالتشدد أو التعنت في التجريح فقال: نعيم ضعيف وفي موضع آخر: ليس بثقة، وأما ابن حماد الدولابي فروى حديث ذم القياس وزعم أنه من وضع نعيم بن حماد، وليس للدولابي دليل سوى أنه استنكر نص الحديث. ولذلك نقل ابن حجر عن ابن عدي أن الدولابي متهم فيما يقوله عن نعيم لصلابته – أي صلابة نعيم – في أهل الرأي ثم اعتذر ابن حجر عن الدولابي بأنه نقل عن شيخ مجهول متهم أي أن الآفة في تلك التهمة ليست من الدولابي نفسه. وأما عبد الغني المصري فزعم أن كل من روى حديث عوف بن مالك في ذم القياس عن عيسى بن يونس، فإنما أخذه من نعيم بن حماد وأنه بهذا الحديث سقط نعيم عند كثير من أهل العلم بالحديث. ومزعمة عبد الغني المصري مخالفة للظاهر وعارية عن الدليل فقد روى هذا الحديث عن عيسى بن يونس جماعة غير نعيم، منهم ثلاثة أو أكثر رواياتهم صالحة وهم معاصرون لنعيم بن حماد، ولذلك ذكر الإمام الذهبي ثلاثة من الذين وافقوا نعيم بن حماد على رواية الحديث عن عيسى بن يونس ثم قال الذهبي: هؤلاء أربعة لا يجوز في العادة أن يتفقوا على باطل فإنْ كان خطأً فمن عيسى بن يونس. اهـ من (ميزان الإعتدال ٤/ ٢٦٧-٢٦٨)، وواضح من كلام عبد الغني المصري أن منشأ المطاعن في نعيم بن حماد إنما هو إنكار الطاعنين لنص الحديث!! وأما أبو الفتح الأزدي فنقل عن قوم مجاهيل أن نعيم بن حماد كان يضع الحديث في تقوية السنة وحكايات مزورة في ثلب أبي حنيفة كلها كذب، وقد رد الحافظ ابن حجر المزعمة التي نقلها الازدي لعدم معرفة قائلها فلا حجة فيها لأن الازدي قال: قالوا، ثم

ذكر التهمة. وأيضاً فإن الأزدي مسرف مجازف في الجرح كما يتضح مما نقله اللكنوي في (الرفع والتكميل ١١٦-١١٧) عن الذهبي وابن حجر، بل إن الازدي مطعون فيه كما يتضح من ترجمته عند الخطيب في (تأريخ بغداد ٢/ ٢٤٣-٢٤٤)، وربما ضر نفسه بكلامه في نعيم بن حماد. وأما الدارقطني فوصف نعيم بن حماد بأنه إمام في السنة كثير الوهم. وسبق أن قلنا إن من المحدثين من يتشدد ويكثِّر القليل، وقد تتبع ابن عدي الأحاديث التي أنكرت متناً أو إسناداً على نعيم بن حماد، فإذا اقتصرنا منها على ما تبين أنه خطأ فإنها بجملتها قليلة لا توجب الجرح، وأما إذا اقتصرنا على ما يُظن أن منشأ الخطأ فيه هو نعيم بن حماد وليس غيره من رجال الإسناد فإنها في غاية القلة. وقد سبق الكلام عن الروايات التي تتبعها ابن عدي. وعلى أي حال فإن الدارقطني مطالب بإثبات دعواه. وقد ورد نحو كلام الدارقطني عن صالح بن محمد الأسدي وأبي داود، وكله غير مقبول إلا بما يفسره ويثبته.

والطعن فيمن ثبتت عدالته من الرواة لمجرد تحكيم العقل في إنكار نص روايته خطأ كبير، وقد وقع في مثل هذا الخطأ جماعة من المفسرين والمحدثين والنحاة، وبيناه مفصلاً في المبحث التاسع من الفصل الأول من كتاب (المنهج الفريد)، ونكتفي هنا بالإشارة إلى قوله عز وجل ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ يونس: ٣٩ ، وقوله تعالى ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ الأحقاف: ١١، المهم هنا أن ثقة الراوي وصحة الإسناد دليل شرعي، والمنصف من أهل العلم يطعن في نفسه وعلمه ولا يطعن في الدليل.

ويجب على رجل العلم أن يكون منصفاً يقبل لغيره ما يقبل لنفسه، فهل يقبل صاحب قياس تضعيف المحدثين للإمام الجليل أبي حنيفة؟! مع أن كلام المحدثين في أبي حنيفة أشد وأكثر من كلامهم في نعيم بن حماد بأضعاف كثيرة، فإن أبا حنيفة رحمه الله تعالى قد ضعفه عدد من أئمة الحديث ، وأشد من ذلك أنه توجد روايات كثيرة جداً عن السلف في ذم أبي

حنيفة، ساقها بأسانيدها الخطيب في (تأريخ بغداد ١٣/ ٣٢٣-٤٥٤)، وعبد الله بن الإمام احمد كما في النسخة المحققة من كتاب (السنة ١/ ١٨٠-٢٢٩)، وعامة المطاعن في الإمام أبي حنيفة مصدرها تعنت المحدثين في النقد أو التحامل أو سوء الفهم أو قصور كبير عن مرتبة أبي حنيفة في الذكاء وتوقد الذهن. والمهم هنا أن تجريح الثقات لا يقبل إلا بتفصيل وإثبات سواء كان في أبي حنيفة أو نعيم بن حماد رحمهما الله تعالى، فلو قبلناه من غير تفصيل ولا إثبات لأدى ذلك إلى غلق باب الرواية وطرح جملة كبيرة من أحاديث الصحيحين والسنن والمسانيد.

وأما حريز بن عثمان الحمصي، فهو الرجل الثاني الذي ربما يطعن فيه بعضهم، وهو ثقة مشهور ترجم له ابن أبي حاتم وابن عدي والخطيب وابن حجر في التهذيب. وفيه توثيق متين يُعد من أرفع مراتب التوثيق فقد قال معاذ بن معاذ: لا أعلم أني رأيت بالشام أحداً أفضله عليه، وقال الإمام أحمد: ثقة ثقة، وقال أحمد أيضاً: ليس بالشام اثبت من حريز إلا أن يكون بحير، وقال أبو حاتم: حسن الحديث لا أعلم بالشام أثبت منه، هو أثبت من صفوان بن عمرو وأبي بكر بن أبي مريم وهو ثقة متقن. وقد وثقه أيضاً يحيى بن معين ويحيى القطان ودحيم، وقال ابن المديني: لم يزل من أدركناه من أصحابنا يوثقونه. وقد احتج به البخاري في صحيحه وروى له حديثين فقط وكذلك روى له أهل السنن الأربعة. ولكن قدح بعضهم في حريز بن عثمان بدعوى أنه كان منحرفاً عن علي عليه السلام مبغضاً له، غير أن هذه التهمة لا توجب رد حديثه، وذلك لسببين، أحدهما: أن ثبوت التهمة ليس بالأمر الظاهر، فإن إمام الجرح والتعديل أبا حاتم قال: لم يصح عندي ما يقال في رأيه.اهـ، وكذلك الخطيب البغدادي قال: وحكي عنه من سوء المذهب وفساد الإعتقاد ما لم يثبت عليه.اهـ، وقال أبو محمد بن حزم: حريز بن عثمان ثقة وقد روينا عنه أنه تبرأ مما نسب إليه من الانحراف عن علي رضي الله عنه.اهـ من (الإحكام ١٠٦٨). وفي البراءة من تلك التهمة روايات ساقها الخطيب وابن حجر، ولعله بسبب عدم ثبوت التهمة نقل ابن حجر عن ابن عمار أنه

قال في حريز بن عثمان: يتهمونه أنه كان ينتقص علياً ويروون عنه ويحتجون به ولا يتركونه.اهـ. وتهمة الإنحراف عن علي عليه السلام فيها رواية فيها نكارة، فقد قال الحافظ ابن حجر: وقال غنجار: قيل ليحيى بن صالح لمَ لم تكتب عن حريز فقال: كيف أكتب عن رجل صليت معه الفجر سبع سنين فكان لا يخرج من المسجد حتى يلعن علياً سبعين مرة. وقال ابن حبان: كان يلعن علياً بالغداة سبعين مرة وبالعشي سبعين مرة وكان داعية إلى مذهبه يتنكب حديثه.اهـ من (تهذيب التهذيب ٢/ ٢٠٧-٢١٠). ففي هذه الروايات نكارة ظاهرة فإن المبغضين لإبليس اللعين لا يتكلفون ذلك العدد من اللعنات كل غداة وعشي. وأيضاً فلو تأمل كل واحد منّا حال عامة الناس حوله لما وجد من يتكلف هذا النمط من اللعن لمن يبغضه، فكيف إذا كان الرجل عاقلاً قد وثقه كبار أئمة الجرح والتعديل بل وصفه غير واحد منهم بأرفع عبارات التوثيق؟! وأيضاً فإن رواية غنجار التي نقلها ابن حجر يحتمل أن تكون منقولة عن مجهول فلا قيمة لها وذلك أن غنجار قال: قيل ليحيى بن صالح فيجوز أن يكون الخبر مأخوذاً من القائل المجهول، كما أن الإسناد بين غنجار ويحيى بن صالح غير موجود فيما نقله ابن حجر. وقد سبق أن ما يقال في مذهب حريز لم يصح عند أبي حاتم ولم يثبت عليه كما جزم به الخطيب. السبب الثاني الذي يقتضي الأخذ بتوثيق حريز: هو أنه على تقدير وجود قدر من الإنحراف عن عليّ عليه السلام عند حريز، فإنه لا يؤثر في ثقته وذلك أن حريز بن عثمان من صغار التابعين وعهده بالفتنة ليس ببعيد ولم تكن الأمور قد تبينت كما تبينت بعد ذلك بزمن، ولذلك تجد الإنحراف عن عثمان أو عليّ رضي الله عنه كثيراً في التابعين وتابعيهم، بل وقع فيه جماعة من كبار السلف والرواة وهم في ذلك مخطئون معذورون، فلا يوجب خطؤهم تفسيقهم ولا رد رواياتهم. بل لو تساهلنا في تجريح الثقات بسبب سوء المذهب لأدى ذلك إلى ضياع الأحاديث وانحلال كتب الحديث. وقد توسعنا في بيان هذه القاعدة وتفصيلها في الكلام عن البدع من (ثمار التنقيح). وفي الإنحراف عن عليّ عليه السلام قد يحتج بعضهم بحديث عليّ قال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبي الأمي صلى الله عليه وسلم إليّ « أن لا

يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق » رواه مسلم، غير أن هذا الحديث لا يستلزم تجريح الثقات بسبب الإنحراف المذكور، فإن عهد النبي ﷺ لعلي عليه السلام من نوع عهده للأنصار كما في حديث البراء رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال في الأنصـار « لا يحبهم إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق » متفق عليه واللفظ من مسلم، بل هو من نوع عهد الله تعالى على ما ورد في الكتاب والسنة في صفة آكل الربا وشارب الخمر والذي لا يؤدي زكاة ماله وغير ذلك من المحرمات التي لا تُـعلم إلا بالخبر عن رسول الله ﷺ ، وذلك أن العقل أو الفطرة السليمة توجب الاستجابة لخبر الرسل عليهم السلام، وأما الأحكام الدينية التفصيلية فإن الخبر عن النبي ﷺ هو الذي يوجبها عن المكلف. ومعلوم أن كل قضية دينية الحجة فيها هو الخبر، فإن المخالف ليس مذموماً حتى يأتيه الخبر وتقوم به الحجة، المهم هنا أن العدالة الثابتة لا تسقط لمجرد سوء المذهب مع احتمال كون المذهب خطأ غير متعمد. فالحاصل أن حريز بن عثمان ثقة متقن تقوم الحجة بخبره كما هو مذهب البخاري وعامة أئمة الجرح والتعديل.

وأما سائر الرجال في طريق نعيم بن حماد عند الطبراني فهم عدول أيضاً تقوم الحجة بخبرهم ولا إشكال في ذلك.

طريق عبد الله بن جعفر الرقي:

أخرجه الخطيب البغدادي، قال الخطيب: أخبرنا علي بن أحمد الرزاز حدثنا أحمد بن سلمان النجاد – إملاءً – حدثنا هلال بن العلاء حدثنا عبد الله بن جعفر حدثنا عيسى بن يونس حدثنا حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك الأشجعي قال قال رسول الله ﷺ « تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فتنة على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيستحلون الحرام ويحرمون الحلال ». هكذا رواه

الخطيب في (تأريخ بغداد ١٣/ ٣٠٨)، وصرح بأن عبد الله بن جعفر هو الرقي، ويؤيد ذلك أن الراوي عنه هو هلال بن العلاء وقد صرح بالتحديث.

وهذا إسناد حسن أو قريب من الحسن، فإن رجاله كلهم ما بين صحيح أو حسن الحديث سوى علي بن أحمد الرزاز وقد وصفه الذهبي في الميزان (٣/ ١١٣) بأنه صدوق وهذا يقتضي تحسين حديثه، ولكن وصفه الخطيب في تأريخ بغداد (١١/ ٣٣٠-٣٣١) بأنه إلى الصدق ما هو، وهذا دون الوصف بصدوق بدرجة. وأما عبد الله بن جعفر الرقي فهو ثقة من رجال الصحيحين وقد وافق نعيم بن حماد على رواية الحديث عن عيسى بن يونس. وعلى أي حال فإن هذا الإسناد يصلح لتأييد وتقوية طريق نعيم بن حماد.

طريق سويد بن سعيد الحدثاني:

أخرجه ابن عدي في (الكامل ٣/ ١٢٦٣-١٢٦٥)، والخطيب في (تأريخ بغداد ١٣/ ٣٠٨-٣٠٩) من حديث ابن عدي حدثه جعفر الفريابي أن سويد بن سعيد قال له حدثنا عيسى بن يونس عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك عن رسول الله ﷺقال « تفترق هذه الأمة بضعاً وسبعين فرقة شرها فرقة قوم يقيسون الرأي يستحلون به الحرام ويحرمون به الحلال ». وساقه الخطيب بإسناد آخر من طريق سويد أيضاً.

والإسناد الذي نقلناه لا مطعن فيه إلا الخلاف في سويد بن سعيد، وقد ترجم له ابن عدي والخطيب والذهبي في ميزانه وابن حجر في التهذيب. أما توثيق سويد بن سعيد فقد احتج به الإمام مسلم في صحيحه، وعن الإمام أحمد ما يقتضي توثيقه، وقال البغوي: كان من الحفاظ وكان أحمد ينتقي عليه لولديه فيسمعان منه، وقال أبو حاتم: كان صدوقاً وكان يدلس ويكثر، ووثقه العجلي وسلمة وطائفة غيرهم. وأما تضعيفه فقد ضعفه يحيى بن معين والبخاري وعلي بن المديني والنسائي وابن حبان. والسبب الظاهر للتضعيف هو إدعاء أن سويد بن سعيد كبر وعمي في آخر عمره، فكان يلقن ما ليس من حديثه.

والمنقول عن البخاري الجزم بتهمة التلقين هذه وأما عبارة الخطيب والذهبي فهي أنه ربما لقن ما ليس من حديثه.

والحاصل من ذلك أن الأصل في سويد بن سعيد أنه ثقة، ولكن إن ثبتت تهمة التلقين بعد أن كبر وعمي فحديثه في الكبر ضعيف أي بعد أن فقد بصره. وإثبات هذه التهمة ليس بالأمر الهين فإن الطاعن كثيراً ما يستند في طعنه إلى مجرد وجود روايات ينكرها ويعتقد حسب استقرائه للروايات أنها خطأ وقع فيها الراوي سهواً أو عمداً أو تلقيناً أو نحو ذلك، غير أن الإعتماد على الإستقراء لا يسلم من الخطأ وإن صدر من كبار أئمة الحديث. مثال ذلك ما وقع ليحيى بن معين وهو إمام الجرح والتعديل في رواية لسويد بن سعيد، فقد روى سويد بن سعيد عن أبي معاوية عن الأعمش عن عطية عن أبي سعيد أن النبي ﷺ قال « الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة »، فادعى يحيى بن معين أن الرواية باطلة عن أبي معاوية لم يروها غير سويد، وجُرح سويد لهذه الرواية، وتابع أبو الحسن الدارقطني رأي ابن معين في استنكار الإسناد حتى تبين للدارقطني أنه أخطأ في حكمه، قال الخطيب البغدادي: قال أبو الحسن الدارقطني: فلم نزل نظن أن هذا كما قال يحيى وأن سويداً أتى أمراً عظيماً في روايته هذا الحديث، حتى دخلت مصر في سنة سبع وخمسين ووجدت هذا الحديث في مسند أبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن يونس البغدادي المعروف بالمنجنيقي وكان ثقة، روى عن أبي كريب عن أبي معاوية كما قال سويد سواء وتخلص سويد وصح الحديث عن أبي معاوية اهـ من (تأريخ بغداد ٩/ ٢٣١-٢٣٢)، وقد صرح الخطيب بأن من سمع من سويد وهو بصير فحديثه عنه حسن غير أن الخطيب لم يصرح بتضعيف روايته بعد أن فقد بصره وإنما نقل أقوال علماء الحديث في ذلك.

نعم توجد غرابة في لفظ رواية سويد بالإسناد الذي نقلناه، فإن اللفظ عنده « شرها فرقة قوم يقيسون ...»، ولعلها رواية بالمعنى فجاء بعبارة تحتاج إلى تأويل، ففي إسناد آخر

من طريق سويد أيضاً رواه الخطيب (١٣/ ٣٠٨) بلفظ « أعظمها فتنة على أمتي » كما هو اللفظ المشهور من طريق نعيم بن حماد، وسبق تفسيره.

طريق أبي عبيد الله أحمد بن عبد الرحمن بن وهب:

أخرجه ابن عدي في (الكامل ١/ ١٨٨-١٨٩)، ومن طريقه الخطيب البغدادي في (تأريخ بغداد ١٣/ ٣١٠). قال الخطيب: أنبأنا أبو سعد الماليني أخبرنا عبد الله بن عدي أخبرنا عيسى بن أحمد حدثنا أبو عبيد الله احمد بن عبد الرحمن بن وهب حدثنا عمي حدثنا عيسى بن يونس عن صفوان بن عمرو عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن أبيه عن عوف بن مالك قال قال رسول الله ﷺ « يكون في آخر الزمان قوم يحلون الحرام ويحرمون الحلال ويقيسون الأمور برأيهم ». هذا لفظ الحديث بهذا الطريق.

وفي الإسناد رجلان ينظر فيهما:

أحدهما عيسى بن أحمد ولم أجد له ترجمة، ويبدو من روايات ابن عدي عنه أنه عيسى بن أحمد بن يحيى، وفي لقبه خطأ في النسخ أو الطبع فهو مرة عيسى بن أحمد الصوفي ومرة الصدفي وعند الخطيب العدني وقد حدث عنه ابن عدي بمصر. وعلى أي حال فإن ما ذكره ابن عدي ونقله الخطيب عن الحافظ عبد الغني بن سعيد يدل على أن ثبوت الخبر عن أبي عبيد الله أمر مسلم به، وأن من أنكر الحديث جعل البلية في هذا الإسناد من أبي عبيد الله، فإما أن يكون عيسى بن أحمد ثقة أو مقبولاً قد وافقه غيره على رواية الحديث عن أبي عبيد الله والله تعالى أعلم.

الرجل الثاني هو أبو عبيد الله أحمد بن عبد الرحمن بن وهب، وقد ترجم له ابن أبي حاتم وابن عدي والذهبي في الميزان وابن حجر في التهذيب. وفي توثيقه خلاف فقد روى عنه مسلم في صحيحه وروى عنه جماعة من الأئمة منهم ابن خزيمة وأبو حاتم وابن جرير والساجي وغيرهم ووثقه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم وعبد الملك بن شعيب بن الليث، وعن هارون بن سعيد الأيلي قال: إنما يسأل أبو عبيد الله عنا ليس نحن نُسأل عنه،

هو الذي كان يستملي لنا عند عمه وهو الذي كان يقرأ لنا. ولكن غمزه أبو حاتم وأبو زرعة بعبارات مبهمة. وضعفه ابن يونس وذكر ابن عدي أنه رأى شيوخ مصر مجمعين على ضعفه، هكذا أطلق ابن عدي كلامه ولم يذكر أسماء الشيوخ. والسبب الظاهر لتضعيفه أن المضعفين أنكروا عليه بعض رواياته عن عمه عبد الله بن وهب، ولكن صرح ابن عدي بأن كل ما أنكروه عليه فمحتمل وإن لم يروه غيره عن عمه ولعل عمه خصه به، والله تعالى أعلم. ومن فوائد هذا الإسناد أن شيخ عيسى بن يونس فيه هو صفوان بن عمرو وليس حريز بن عثمان، وصفوان هذا هو ابن عمرو بن هرم الحمصي وهو ثقة.

وواضح أن الطرق الأربعة السابقة لهذا الحديث تدور كلها على عيسى بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي وهو ثقة ثبت حجة من رجال الصحيحين والسنن.

شواهد حديث عوف بن مالك:

لعل الذي حمل القائسين على إنكار حديث عوف بن مالك والقدح في بعض رواته لمجرد روايتهم له، هو أن الحديث ينص باللفظ على ذم القياس بالرأي في الأحكام الشرعية، غير أن هذا الإنكار لا تأثير له في حقيقة الأمر وذلك لأن حصر مجال الرأي في الدين بالإستنباط والتنفيذ دون التشريع أمر قد تظاهرت عليه نصوص القرآن والسنة وآثار السلف وهي كلها تشهد لمعنى حديث عوف بن مالك، وقد بينا ذلك بتوسع في المبحث الثاني وكذلك في أواخر الكلام عن الرأي من المبحث الأول.

وسنذكر بعد قليل إن شاء الله تعالى الآثار عن الصحابة والتابعين التي تنص على مذهبهم في القياس ثم الآثار عن الذين جاءوا بعدهم من الفقهاء والمحدثين.

الآثار والمذاهب في حكم القياس

رسالة عمر في الأمر بالقياس:

وهي رسالة ضعيفة الإسناد وفيها وجوه من التأويل. وقد سبق الكلام عنها مفصلاً في الفقرة السابعة من المبحث الثالث.

قول ابن مسعود:

عن ابن مسعود قال: ليس عام إلا الذي بعده شر منه، ولا عام خير من عام ولا أمة خير من أمة ولكن ذهاب خياركم وعلمائكم ويحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فينهدم الإسلام وينثلم. رواه الطبراني في معجمه الكبير (٩/ ١٠٥) واللفظ له، والدارمي وابن عبد البر. وإسناد كل من الطبراني والدارمي جيد او لا بأس به. في الإسناد مجالد بن سعيد الهمداني الكوفي، وجملة القول فيه أنه من مشاهير أهل العلم، فقد روى عنه كثير من كبار الأئمة والثقات وروى له مسلم مقروناً بغيره وأصحاب السنن وغيرهم، ولا ريب في ثبوت أصل عدالته وصدقه وطلبه للعلم ، غير أن فيه عند كثير من الأئمة ضعفاً من جهة ضبطه . فهو ليس بالمتروك ولكن يكتب حديثه وينظر في القرائن .

وعن ابن مسعود قال: علماؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤوساً جهالاً يقيسون الأمور برأيهم. نقله ابن القيم بإسناده في (اعلام الموقعين ١/ ٥٧).

وعن ابن مسعود قال: لا تقيسوا شيئاً بشيء فتزل قدم بعد ثبوتها. رواه الطبراني في (المعجم الكبير ٩/ ١٠٥)، وفي هذا الإسناد أبو يزيد جابر بن يزيد الجعفي ، وفيه خلاف كبير، وله ترجمة في الميزان والتهذيب، وسائر الإسناد جيد.

قول مسروق بن الأجدع الكوفي:

عن مسروق قال: إني أخاف وأخشى أن أقيس فتزل قدمي. رواه الدارمي بإسناد صحيح (سنن الدارمي ١/ ٦٥). وبنحو هذا اللفظ رواه ابن عبد البر في (جامع بيان العلم ٢/ ١٦٧)، ومسروق بن الأجدع فقيه جليل من أئمة التابعين ومن أصحاب ابن مسعود.

قول عامر الشعبي:

عن الشعبي قال: إنما هلكتم حين تركتم الآثار وأخذتم بالمقاييس. نقله ابن القيم في(اعلام الموقعين ١/ ٢٥٥) بإسناد الخشني إلى الشعبي وهو إسناد صحيح.

وعن الشعبي قال: السنة لم توضع بالقياس. نقله ابن القيم في الموضع نفسه بإسناد الطحاوي إلى الشعبي، وهو إسناد صحيح.

وعن الشعبي قال: والله لئن أخذتم بالمقاييس لتحرمن الحلال ولتحلن الحرام. رواه الدارمي من طريقين (سنن الدارمي ١/ ٤٧ و١/ ٦٥) وابن عبد البر في (جامع بيان العلم ٢/ ١٦٧).

قول شريح القاضي:

عن الشعبي قال: كنت عند شريح فجاءه رجل فسأله، فقال: في كل إصبع عشر، فقال: سبحان الله هذه وهذه سواء – الخنصر والإبهام – !! قال: ويحك إن السنة منعت القياس، اتبع ولا تبتدع. رواه ابن المنذر كما نقل الحافظ ابن حجر ، وصحح ابن حجر سنده (فتح الباري ١٢/ ١٩٠).

قول الحسن البصري:

عن الحسن أنه تلا هذه الآية ﴿ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾ الأعراف: ١٢ ، قال: قاس إبليس وهو أول من قاس. رواه الدارمي في سننه (١/ ٦٥) وابن جرير بإسناد صححه الحافظ ابن كثير في تفسيره (٢/ ٢٠٣).

قول محمد بن سيرين:

عن ابن سيرين قال: أول من قاس إبليس وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس. رواه الدارمي في سننه (١/ ٦٥) بإسناد صحيح، ورواه ابن جرير أيضاً بإسناد صححه ابن كثير في تفسيره (٢/ ٢٠٣).

القول المشهور عن أهل البيت:

عن ابن شبرمة أن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين قال لأبي حنيفة: اتق الله ولا تقس، فإنا غداً نقف نحن ومن خالفنا بين يدي الله، فنقول: قال رسول الله ﷺ ، قال الله، وتقول أنت وأصحابك: رأينا وقسنا، فيفعل الله بنا وبكم ما يشاء. نقله ابن القيم في (اعلام الموقعين ١/ ٢٥٥) بإسناد الإمام البغوي إلى جعفر الصادق.

ونقل الأصوليون خلافاً بين الشيعة الإمامية والشيعة الزيدية فيما ينقلونه عن أهل البيت في حكم القياس. ولكن قال الإمام البدخشي: والحق أنه قد أشتهر من أهل البيت كالباقر والصادق وغيرهما من الأئمة رضوان الله عليهم إنكار القياس، كما أشتهر عن أبي حنيفة والشافعي ومالك القول بوجوب العمل به، كذا ذكر الفنري، أقول لعل ذلك فيما فقد شرط من شرائطه – أي شرائط القياس –. اهـ من (مناهج العقول ٣/ ١٩).

قول الإمام البخاري:

قال الإمام البخاري: باب ما كان النبي ﷺ يُسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول لا أدري أو لم يُجب حتى ينزل عليه الوحي، ولم يقل برأي ولا بقياس. اهـ من (صحيح البخاري مع شرحه: فتح الباري ١٣/ ٢٤٧).

هذا صريح مذهب البخاري رحمه الله تعالى وهو أن الحجة في الدين إنما هو الوحي المنزل وليس في الدين دليل ثالث، وأن الرأي لا مجال له في التشريع. ولتوضيح ذلك وتوكيده، قال البخاري بعد ذلك بقليل: باب تعليم النبي ﷺ أمته من الرجال والنساء مما

علمه الله ليس برأي ولا تمثيل. اهـ من (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٢٤٩). ومعلوم أن التمثيل هو القياس. ويزيد الأمر توكيداً أن الإمام البخاري قال: باب ما جاء في اجتهاد القضاة بما أنزل الله تعالى، لقوله ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ المائدة: ٤٥ ، ومدح النبي ﷺ صاحب الحكمة حين يقضي بها ويعلمها لا يتكلف من قِبَله. اهـ من (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٢٥٤)، فالقاضي عند البخاري يجتهد في تفسير الوحي المنزل من غير أن يأتي بشيء من قِبَله، فلا مجال للتشريع بالرأي البتة.

والعجب من قوم يحملون مذهب البخاري على خلاف ذلك لأنه قال: باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مُبَيَّن قد بين الله حكمهما ليُفهم السائل. اهـ من (صحيح البخاري مع الفتح ١٣/ ٢٥٢). والصحيح أن قول البخاري هنا موافق لما سبق عنه من إنكار القياس ومنع التشريع بالرأي، ألا ترى أن التشبيه عند البخاري هو تشبيه أصل بأصل لمجرد تفهيم السائل وتقريب المعنى عليه وليس هو إلحاق فرع بأصل كما يقول القائسون، أولا ترى أن البخاري قد قال في الأصلين (قد بين الله حكمهما) بصيغة التثنية، أي أن حكم الأصلين مذكور في نصوص الشريعة فلا حاجة لرأي ولا قياس لإلحاق أحدهما بالآخر.

ومذهب البخاري ليس شذوذاً منه، وإنما نقلناه نصاً لأنه صريح بما يفيد ذم القياس والتمثيل، وأما إنكار التشريع بالرأي أو الرد على أهل الرأي فقد كان أمراً مشهوراً عند أئمة الحديث كإسحاق بن راهويه وأبي بكر بن أبي شيبة وغيرهما. من ذلك قول ابن قتيبة الدينوري: ولم أر أحداً ألهج بذكر أصحاب الرأي وتنقصهم والبعث على قبيح أقاويلهم والتنبيه عليها من إسحاق بن إبراهيم الحنظلي المعروف بابن راهويه، وكان يقول: نبذوا كتاب الله تعالى وسنن رسوله ﷺ ولزموا القياس، وكان يعدد من ذلك أشياء. اهـ من (تأويل مختلف الحديث ٣٨). ونقل ابن قتيبة أمثلة مما أنكره إسحاق على أبي حنيفة رحمهما

الله تعالى. وكذلك أبو بكر بن أبي شيبة فإنه عقد في (المصنف ١٤/ ١٤٨-٢٨٢) كتاباً واسعاً في الرد على أبي حنيفة رحمهما الله تعالى.

قول ابن قتيبة الدينوري:

وقد ذكر ابن قتيبة أهل الرأي بسياق يدل على ذم مذهبهم، ونقل ردود إسحاق بن راهويه على أقيستهم وكذلك قول الشعبي في ذم القياس.

ثم قال ابن قتيبة: وكيف يطرد لك القياس في فروع لا يتفق أصولها والفرع تابع للأصل، وكيف يقع لك في القياس أن يقطع سارق عشرة دراهم ويمسك عن غاصب مائة ألف درهم، ويجلد قاذف الحر الفاجر ويعفى عن قاذف العبد العفيف، وتستبرأ أرحام الإماء بحيضة ورحم الحرة بثلاث حيض، ويحصن الرجل بالعجوز الشوهاء السوداء ولا يحصن بمائة أمة حسناء، ويوجب على الحائض قضاء الصوم ولا يوجب عليها قضاء الصلاة، ويجلد في القذف بالزنا أكثر من الجلد في القذف بالكفر، ويقطع في القتل بشاهدين ولا يقطع في الزنا بأقل من أربعة. اهـ من (تأويل مختلف الحديث ٤١).

وابن قتيبة إمام جليل من علماء القرن الثالث، وكلامه صريح في إنكار القياس، وقد رُوي الاحتجاج بنحو كلامه عن الإمام جعفر الصادق وغيره من السلف.

وفي كتاب آخر ذكر ابن قتيبة القياس في العقائد فقال: فأما الكلام فليس من شأننا، ولا أرى أكثر من هلك إلا به وبحمل الدين على ما يوجبه القياس. ألا ترى أن أهل القدر حين نظروا في قدر الله الذي هو سره بآرائهم وحملوه على مقاييسهم، أرتهم أنفسهم قياساً على ما جعل في تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق، أن يجعلوا ذلك حكماً بين الله وبين العبد، فقالوا بالتخلية والإهمال وجعلوا العباد فاعلين لما لا يشاء وقادرين على ما لا يريد، كأنهم لم يسمعوا بإجماع الناس على: ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون. اهـ من (عقائد السلف/ رسالة الإختلاف في اللفظ ٢٢٥-٢٢٦).

ولا شك أن صفات الله تعالى التي توقع أقداراً معينة على عباده هي نفسها صفاته التي تقتضي أحكاماً شرعية معينة يوجبها الله تعالى على عباده. وكما أن القياس باطل بين الأقدار التي تقتضيها صفات الله تعالى والأفعال التي يراها الناس بعقولهم، فكذلك يكون القياس فاسداً بين الأحكام الفقهية التي تقتضيها حكمة الله تعالى وصفاته والأحكام التي يراها الناس بآرائهم أو عقولهم. والأمر واضح جداً عندي ولله تعالى الحمد، وإن كان بعض القائسين قد زعم بأنه إذا جرد نفسه عن الهوى واتبع مقتضى العقل فإن العقل المجرد عن الهوى سوف يأتي بالأحكام الشرعية التي يأتي بها الوحي المنزل!!

قول الظاهرية:

قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى: وذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القياس في الدين جملة، وهذا قولنا الذي ندين الله تعالى به ونسأله عز وجل أن يثبتنا فيه ويميتنا عليه بمنه ورحمته. اهـ من (الإحكام ٩٣١) وعقد ابن حزم فصلاً طويلاً في إبطال القياس.

قول الإمام أبي حنيفة:

لا شك أن جملة من آراء أبي حنيفة رحمه الله تعالى ترجع إلى القياس، غير أن الذي يحتاج إلى تجديد النظر هو حقيقة القياس عند أبي حنيفة ومنزلته بين الأدلة.

عن عبد الرزاق قال: سمعت معمراً سأل عن الرجل يكتري الدابة كل يوم بكذا وكذا، فقال: لا بأس به، قال لي: سلْ عنه بمكة إن لقيت من أولئك أحداً، فحججت فلم ألق إلا حماداً بن أبي حنيفة فسألته عنه، فقال: كان أبي يجيزه وكان ينكسر عليه في القياس، قال فقلت: فلِمَ يجيزه؟ قال: لأنه عمل الناس، قال، وقال: إن من لم يدع القياس في مجلس القضاء لم يفقه. رواه عبد الرزاق في (المصنف ٨/ ٢١٤-٢١٥). وحماد بن أبي حنيفة فيه كلام من جهة حفظه غير أن روايته يعتبر بها في مثل هذه الآثار.

ويكون القياس منكسراً حين توجد الحكمة في محل ولا يوجد معها الحكم، وربما يطلق الكسر على النقض أيضاً أي تخلف الحكم مع وجود العلة نفسها. وعلى أي حال فإن قول

حماد بن أبي حنيفة يشعر بأن القياس المنكسر مرغوب عنه، غير أن عمل الناس أي المسلمين أقوى وأهم من مقتضى القياس، علماً أن عمل الناس ليس بحجة أصلاً!! وأهم من ذلك قوله «من لم يدع القياس في مجلس القضاء لم يفقه»، وكأن القياس قضية احتياط يراه الفقيه لنفسه فقط فلا يؤخذ بالقياس في التعامل مع الآخرين كما في القضاء، سواء كان ذلك في الأموال أو الأعراض أو الدماء، أو كأن القياس تدريب للفكر على توسيع النظر والمناظرة وليس دليلاً يستباح به مال أو عرض أو دم؟ ويتصل بذلك ما سبق ذكره في شرح حديث بريدة الأسلمي في أوائل الكتاب تحت عنوان «الرأي».

ويوجد في مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما يؤيد ذلك.

قال ابن القيم: وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي، وعلى ذلك بنى مذهبه، فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قوله وقول الإمام أحمد، وليس المراد بالحديث الضعيف في اصطلاح السلف هو الضعيف في اصطلاح المتأخرين بل ما يسميه المتأخرون حسناً قد يسميه المتقدمون ضعيفاً. اهـ من (اعلام الموقعين ١/ ٧٧). ويفهم من كلام ابن القيم أن الحديث الضعيف في كلام المتقدمين لا يتناول الحديث الضعيف في اصطلاح المتأخرين، وهذه دعوى غير صحيحة، فإن إطلاق الضعيف على الضعيف المردود كثير جداً وشائع في كلام المتقدمين ولا أظنه يخفى على من يتعاطى نقد الأسانيد، ولكن قد يتشدد بعضهم فيطلق وصف الضعيف على الحسن ، ويقع هذا بكثرة بسبب التفاوت في التشدد والتساهل. لذلك فإن ابن القيم نفسه حين ساق بعض الأحاديث الضعيفة التي قدمها أبو حنيفة على القياس فإنه ساق أحاديث ضعيفة مردودة وليست حسنة وأشار أيضاً إلى بعض آثار السلف التي قدمها أبو حنيفة على القياس. ونقل ابن حزم في (الإحكام ٩٢٩) عن أبي حنيفة تقديم الحديث الضعيف والمرسل والرواية عن الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة على القياس. فإذا كان الحديث الضعيف

الذي لا تقوم به حجة كحديث القهقهة وشبهه مقدماً على القياس فإن ذلك يعني أن القياس لا تقوم به حجة أصلاً عند أبي حنيفة، وإنما حكمه كما ذكرنا قبل قليل.

وقد يؤيد ذلك، أن مذهب أبي حنيفة أن القياس لا يجري في المقدرات والكفارات والحدود، نقله القرافي في (شـرح تنقيح الفصول ٤١٥)، وهو مشـهور عن أبي حنيفة. وقد أدعى بعض المتأخرين أن عدم جريان القياس عند أبي حنيفة في هذه الأمور هو لأن معانيها لا تعقل، كجعل الحد مائة جلدة فلا سـبيل إلى تعليلها والقياس عليهـا. وهـذا تخريج ضعيف لأنه لا مانع أن يكون في صيغة النص علامة على التعليل، فلعل التخريج الصحيح هو أن القياس عند أبي حنيفة ليس اسـتنباطاً من النص وليس عملاً بالعموم من صريح صيغة ولا ظاهرها ولا مفهومها، ولكنه مـجرد رأي فيه شـبهة اتصال بالشـرع، فلا يثبت به حكم إلا بضوابط الإضطرار والإحتياط ، على نحو ما ذكرناه في أوائل الكتاب في شـرح حديث بريدة الأسـلمي، وهو كذلك مـجال واسـع للنظر والتأمل والبحث والمناظـرة.

يساعد على هذا التخريج أن المشهور عند الحنفية هو ليس فقط منع تعليل عدد الجلدات في حد الزنا ونحوه، ولكنهم منعوا القياس على الزنا نفسه كسبب للحد فذهبوا في المشهور عنهم إلى عدم جواز تعليل الأسباب والقياس عليها كجعل الزنا سبباً لحد معين وجعل السرقة سبباً للقطع، فلا يقاس فعل آخر على الزنا ولا على السرقة، وقد ذكر الحنفية وغيرهم أمثلة محصورة للقياس على الأسباب غير أن القاعدة عامة وأعم من الحدود والكفارات والمقدرات لأنه يدخل في الأسباب كل حكم مترتب على فعل معين في أي باب كان من أبـواب الفقه، وفي (كشف الأسرار ٣/ ٣٩٠-٣٩٢) توسع علاء الدين البخاري في شرح قضية القياس على الأسـباب، وذكرها القرافي باختصار فـي (شـرح تنقيح الفصول ٤١٤). فإذا أخذنا بعموم هـذه القاعدة، فإنها تهـدم جمـلة عظيمة من

أقيسة الفقهاء ولعله لذلك بالغ الإمام الغزالي في الرد على الحنفية في كتابه (شفاء الغليل ٦٠٩-٦١٨).

واستعمال القياس والتعليل كمجال واسع لتدريب الفكر وتنقيح النظر والمناظرة وليس للفتوى والقضاء أمر مشهور عند الأصوليين، فليس ببعيد أن تكون أقيسة كثيرة للقدماء من هذا الباب ثم يأتي المتأخر فيضعها في غير موضعها بأن يجعلها مذهباً يفتي ويقضي به. قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: وقد قال القاضي أبو بكر: يجب السبر على المعلل، وهو أن ينصب علته ويبين انتفاء ما عداها، وطرد هذا في المناسب أيضاً. وهو بعيد في حق المجادل، متجه في حق المجتهد، إذ على المجتهد تمام النظر لتحل له الفتوى وليس على المعلل إلا ارتقاء مرتبة من مراتب النظر إلى أن يستنزل عنها إلى مرتبة أخرى بالمقاومة والمناظرة فإن المناظرة معاونة على النظر. وقد كان من عادة القاضي في المناظرة ذلك، فكان يستقصي في أول الأمر كل ما كان يتوهم تعلق الخصم به بطريق السبر ويبطله بحيث لا يبقى للخصم متعلقاً. وهذا بعيد عن مصلحة المناظرة، أتفق المناظرون على خلافه. فإذا بطل هذا المسلك استقر قدم المعلل في دعواه أن الوصف الذي ظهر حدوثه هو العلامة على العلة أو هو العلة وعلى الخصم أن يشير إلى وصف آخر، إن كان عنده، حتى يتكلم عليه. اهـ من (شفاء الغليل ٢٩٤-٢٩٥ و٣٨٣-٣٨٤ وما بعدها).

والحاصل أن الفقيه لا يجعل رأيه شريعة البتة، فإذا كان في موضع الفتوى والقضاء فإنه يقتصر على العلم اليقيني والعلم الظاهر وذلك بحسب القضية. وأما إذا كان الفقيه في مجلس الدرس والمناظرة فله مجال في طرح الظنون والآراء التي فيها شبهة اتصال بالشرع كي ينقحها ويرتقي منها إلى مرتبة العلم.

وفي كثير من أمثلة القياس ضعف شديد من البعيد أن يصدر عن فتوى أو قضاء، ولعل أحسن محمل لها هو أنها للدرس والمناظرة دون الفتوى والقضاء. وينبغي للمتأخر المقلد للقدماء أن يقيم الإعتبار لهذا المحمل، والله تعالى أعلم.

وفي استعمال آخر عند الحنفية، وربما تصح نسبته إلى أبي حنيفة نفسه، أن القياس هو ما يقتضيه النص الشرعي ويراد في الغالب ظاهر النص الذي يمكن إخراجه عن ظاهره بدليل، وقد سبق بيان ذلك في بيان معنى القياس وهو المعنى الثالث من معانيه. ولعل استعمال القياس بمعنى مقتضى النص القطعي هو أولى ما يحمل عليه ما يُـحكى عن الحنفية بأن القياس يقدم على خبر الواحد، وإن كنا لا نقبل هذه المقالة لأن الأصول الصحيحة ومنها أحاديث الآحاد الصحيحة لا تتعارض البتة إلا في توهم المجتهد لا في حقيقة الأمر، إلا أن يكون أحد الأصلين منسوخاً. وأما القياس بمعنى الرأي فلا يُقدم عند أبي حنيفة على الحديث بل يؤخر عن الحديث الضعيف كما سبق نقله.

وما ذكرناه عن الحنفية من عدم جريان القياس في المقدرات هو مذهب المالكية أيضاً وهو مشهور جداً عنهم، نحو تقدير الأشياء بالعدد أو الوزن أو الكيل أو شبه ذلك. ولكن سبق في الكلام عن الإعتبار ذكر قياس الحنفية والمالكية لأقل المهر على أقل ما تقطع به اليد في السرقة. وكذلك قاس المالكية تحديد اليد بالكوع في التيمم على تحديدها في القطع بالسرقة، إلى غير ذلك من الأقيسة التي هي من المقدرات التي لا يجري فيها القياس على أصولهم. وقد حاول أبو عبد الله التلمساني في (مفتاح الوصول ١٣٤-١٣٥) إزالة التناقض بين الأمرين فزعم أن تقدير أقل الصداق بنصاب قطع السارق وتحديد اليد في التيمم بحدها في القطع، زعم أنه كله استشهاد وليس بقياس، وهذا منه تكلف محض ولم يأت بحجة تخرج تلك التقديرات عن معنى القياس. ولعله يمكن تخريج أقيسة أبي حنيفة رحمه الله تعالى في المقدرات على أنها لم تكن للفتوى والقضاء ولكن لمجرد الدراسة والنظر، والله تعالى أعلم.

قول مالك بن أنس:

لا نزاع في استعمال الإمام مالك رحمه الله تعالى للقياس ولكن المهم هنا معرفة حقيقة القياس عنده.

نقل الإمام الشاطبي عن ابن الماجشون أنه قال: سمعت مالكاً يقول: من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمداً ﷺ خان الرسالة، لأن الله يقول ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ المائدة: ٣ ، فما لم يكن يومئذ ديناً فلا يكون اليوم ديناً.اهـ من (الإعتصام ١/ ٤٩). وواضح من كلام الإمام مالك أن الرأي ليس له مجال للتشريع البتة وان الرأي لا يجوز أن يأتي بحكم لم يكن قد نزل على محمد ﷺ في عهد النبوة. فإذا كان الإمام مالك يقول بالقياس، فإن القياس عنده استنباط أو قدرة عقلية جيدة على التنفيذ أو هو رأي للدراسة والنظر على نحو ما ذكرناه فيما ينقل عن أبي حنيفة، والله تعالى اعلم. وهذا قد يجري على رأي طائفة من القائسين أن القياس مظهر لحكم كان موجوداً قبل القياس وليس تشريعاً لحكم جديد، فإن كان الحكم موجوداً في الشرع قبل قياس القائسين فلا ريب أنه منصوص عليه غير أن الكثيرين فهموا الأمر على خلاف ذلك فجعلوا القياس غير النص.

وقد نُقل عن مالك قولان في تقديم القياس على خبر الواحد، بل جزم القرافي في (شرح تنقيح الفصول ٣٨٧) بأن القياس مقدم على خبر الواحد عند مالك، فإن كان الأمر كما نقلوا فهذا القياس عند مالك ليس هو الرأي الذي استدل له القائسون بحديث معاذ في القضاء بالرأي لأن هذا الرأي مؤخر عن القرآن والحديث، وأما المقصود بالقياس هنا إنْ صح النقل عن مالك فلعله مقتضى الأدلة القطعية في ثبوتها ودلالاتها على نحو ما ورد عن الحنفية. وقد نبهنا فيما سبق بأن الأدلة الصحيحة من القرآن والسنة ومنها أحاديث الآحاد الصحيحة لا تتعارض البتة فيما بينها إلا في توهم المجتهد، وليس في حقيقة الأمر إلا أن يكون أحد الدليلين منسوخاً، ولكن قد يتعذر على المجتهد الجمع بين الأدلة فيضطر إلى التقليد أو العمل بما فيه احتياط أو شبه ذلك من الوجوه التي ترجح جانب الطاعة على العصيان.

قول الشافعي:

الشافعي رحمه الله تعالى يقول بالقياس، غير أنه صرح بأن الإجتهاد هو القياس وأنهما اسمان لمضمون واحد، فالقياس عنده هو الإجتهاد في القضايا المشتبهة أو الأدلة المتشابهة وقد سبق تفصيل قول الشافعي في مبحث معاني القياس وهو المعنى الثاني من المعاني الأربعة التي ذكرناها.

ونقل ابن تيمية عن الإمام أحمد في رواية الميموني أنه قال: سألت الشافعي عن القياس فقال: عند الضرورة، وأعجبه ذلك. اهـ من (المسودة ٣٦٧).

وربما فهم بعضهم من قول الشافعي « عند الضرورة » أن الفقيه إذا لم يجد في القضية الشرعية قرآناً ولا سنة فإنه مضطر إلى الحكم بدليل ثالث غير القرآن والسنة وهو القياس. ويبدو من (المسودة ٣٧٠) أن ابن تيمية رحمه الله تعالى أخذ بهذا المفهوم فادعى على الشافعي واحمد وأهل الحديث أن القياس بمنزلة التيمم وأنهم لا يجيزون التيمم إلا إذا غلب على الظن عدم الماء فكذلك النص!!

وفي هذا التأويل لقول الشافعي نظر، وذلك أن الأحكام الشرعية عند الشافعي منها ما يعرف بلا اجتهاد كما يعلم المصلي القبلة إذا كان في مكة يرى المسجد الحرام بعينه. ومنها ما يعرف بالإجتهاد لمعرفة الدلائل على الصواب، كالمصلي إذا أراد معرفة القبلة وهو بعيد عن مكة فيجتهد وقد يكون مصيباً أو مخطئاً في اجتهاده. هذا تقسيم الشافعي في (الرسالة ٥-١٨و٢٠٥-٢٤٤)، وقد سبق تفصيله في بيان معاني القياس.

ولذلك فإن الأولى في تأويل قول الشافعي بأن القياس عند الضرورة، هو أن يكون في نص الحكم أو محله تشابه يضطرنا إلى الإجتهاد لمعرفة الدلائل على الصواب اجتهاداً لا يؤدي إلى القطع بالصواب، ومعلوم أن الفقيه لا يصير إلى الإجتهاد بهذا المعنى إلا إذا لم يتمكن من الأدلة المباشرة القطعية، أي عند الضرورة، فهذا هو القياس عند الشافعي إن شاء الله تعالى. وتضاف هذه الرؤية إلى ما ذكرناه في شرح حديث بريدة الأسلمي في أوائل الكتاب تحت عنوان «الرأي».

يؤيد ذلك أنه قد اشتهر عن الشافعي ما يقتضي بأن الرأي لا مجال له في التشريع وإنما مجاله الاستنباط والتنفيذ. وذلك أن الشافعي كان قد توهم بأن الاستحسان الذي عليه أهل الرأي إنما هو تشريع من قِبَل أنفسهم، فأنكره عليهم وصرح في إنكاره بأن من استحسن فقد شَرَّع، هذا نص عبارة الشافعي كما جزم بها الأسنوي في (نهاية السول ٣/ ١٣٩) وهي عبارة مشهورة عنه.

غير أن أتباع الشافعي رحمه الله تعالى سلكوا غير مسلكه في القياس، وسيأتي ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى، المهم هنا أن يُعلم بأن الأصول التي استقر عليها مذهب معين من المذاهب الفقهية قد تكون أصولاً أحدثها المتأخرون خلافاً لأصول إمام المذهب.

قول أحمد بن حنبل:

قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: وقد قال احمد في رواية الميموني: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس. وفي رواية أبي الحارث قال – أي الإمام احمد –: ما تصنع بالرأي والقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه؟ وفي رواية مهنا وقد سأله: هل نقيس بالرأي؟ فقال – أي الإمام احمد –: لا، هو أن يسمع الرجل الحديث فيقيس عليه. وقال أحمد في رواية أبي طالب: أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئاً خلاف القياس قالوا: نستحسن هذا وندع القياس، فيدعون ما يزعمون أنه الحق بالإستحسان، وأنا أذهب إلى كل حديث جاء ولا أقيس عليه. وبينا قول أحمد في رواية عبدوس : ليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول، إنما هو الاتباع. اهـ باختصار من (المسودة ٣٦٧و٤٠٤و٤٥٢و٤٨١).

وقال ابن تيمية: وذهبت الزيدية إلى المنع منه – أي المنع من القياس – عقلاً وشرعاً وكذلك صرح به أبو الخطاب عن داود وأهل الظاهر، قال: وقد أومأ إليه أحمد فقال: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين المجمل والقياس، وقد تأوله شيخنا على استعمال القياس مع وجود السنة والظاهر خلافه. اهـ من (المسودة ٣٦٨). وفي موضع آخر من

المسودة (٣٧٢-٣٧٣) نقل ابن تيمية أن من أصحابهم – أي الحنابلة – من قال بعدم حجية القياس واستدلوا بما سبق حكايته عن الإمام أحمد.

فلا شك أن المنع من القياس في الدين هو وجه ظاهر لمذهب الإمام احمد، بل هو صريح كلام أحمد رحمه الله تعالى.

وأما أتباع المذهب الحنبلي، فالمشهور عن كثير منهم أو أكثرهم القول بحجية القياس، وقد عوَّل هؤلاء على عبارات منقولة عن الإمام أحمد. قال ابن تيمية: قال القاضي في كتاب (القولين): القياس الشرعي قد نص أحمد في مواضع على أنه حجة تعلق الأحكام عليه، فقال في رواية محمد بن الحكم: لا يستغني أحد عن القياس، وعلى الإمام يرد عليه الأمر أن يجمع له الناس ويقيس. وكذلك نقل أحمد بن القاسم – أي عن الإمام احمد –: لا يجوز بيع الحديد والرصاص متفاضلاً قياساً على الذهب والفضة. اهـ من (المسودة ٣٧٢).

ويمكن تأويل هذه الرواية، أي « لا يستغني أحد عن القياس » بأحد وجهين أو ثلاثة، **الوجه الأول**: أنه القياس إذا كان بمنزلة العموم في الصيغة الذي يُفهم بالإستنباط من النص وليس بالرأي، يساعد على ذلك أن ابن تيمية نقل عن الإمام أحمد أنه قال: إنما يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فليس مثله.اهـ من (المسودة ٣٧٧)، وهذه عبارة صريحة من الإمام احمد تقصر القياس على الأمور التي تتماثل في أحوالها كلها، وإنما يتصور ذلك في الأشياء التي تنتظم في عموم صيغة أو في عموم فعل يدل على العموم من أفعال النبي ﷺ أو شبه ذلك من العمومات المفهومة من النص نفسه وليس من قِبَل الرأي. بل لو أُخذ بقول الإمام أحمد في منع القياس بين شيئين إذا تشابها في حال واختلفا في حال، فإن في ذلك إبطال الأقيسة كلها التي تعارف عليها المتأخرون إلا الأقيسة التي تفهم من النص نفسه والتي يمكن إدراجها في أبواب العموم في الألفاظ والمفاهيم وأفعال النبي ﷺ ، فلا حاجة بعد ذلك إلى القياس أصلاً. فلعل قياس أحمد للحديد والرصاص على الذهب والفضة في الربا من هذا الباب، أي أنه

وجد في عبارات الأحاديث دلالة على العموم والله تعالى أعلم. **الوجه الثاني**: أنه لا يستغني أحد عن القياس في الأمور الدنيوية، وهذا لا إشكال فيه، وأما الشريعة فقد نص أحمد على أن المتكلم في الفقه يجتنب المجمل والقياس، وأنه يذهب إلى كل حديث ولا يقيس عليه وأن الحديث يغني عن القياس.**الوجه الثالث**: يحتمل أن للإمام أحمد مذهبين انتقل من أحدهما إلى الآخر بحسب ما ظهر له من الأدلة، والله تعالى أعلم.

وعلى أي حال، فلو قدرنا أن الإمام احمد كان يقيس في الفقه، فإن أمر القياس عنده يخالف ما عليه عامة القائسين المتأخرين، وذلك من وجهين، **الوجه الأول**: أنه إذا قاس شيئاً على شيء فإنه اشترط تماثلهما في كل حال ولم يكتف بالمماثلة من وجه دون وجه، وهذا الشرط وحده يكفي لهدم أصول المتأخرين في القياس. **الوجه الثاني**: أن الحديث عند الإمام احمد يغني عن القياس، هذا صريح كلامه، أي أن النصوص كافية لحوادث المكلفين، ومحيطة بجميع ما يحتاجونه من أحكام، ولذلك فإن ابن تيمية وابن القيم وهما من كبار الحنابلة أنكرا بشدة على من ظن بأن النصوص لا تحيط بأحكام الحوادث، وقد بينا ذلك بالتفصيل في الرد على دعوى عدم كفاية النصوص للتشريع، وذلك في الكلام عن استدلالات القائسين في المبحث الثالث. وهذا المذهب كما فهمه ابن تيمية وابن القيم ينزل بالقياس إلى منزلة المنع منه إلا عند الضرورة التي تقدر بقدرها وتزول عند زوال أسبابها، وقد بينا ذلك قبل قليل فيما نقلناه من قول الشافعي في القياس.

ولولا شدة التحامل في نقل المذاهب في القياس لكان الأولى أن نختصر ما ذكرناه من أقوال السلف، لأن التوسع في تقرير مذاهب الأئمة قد يشغل عن التوسع في الإستدلال بالآيات والأحاديث.

قول اتباع الأئمة الأربعة:

الظاهر مما يُـنقل في كتبهم أنهم عموماً يقولون بالقياس إلا طائفة من الحنابلة. غير أنه ليس من اليسير تحديد معالم القياس ومسالكه عند القدماء من اتباع الأئمة الأربعة، أي في القرن الثالث وربما الرابع أيضاً، فقد يكون مجال القياس عند بعضهم ضيقاً جداً بحيث يقرب من مذهب نفاة القياس. مثال ذلك الفقيه الأصولي المشهور أبو الحسن الكرخي وقد عاش في القرنين الثالث والرابع وإليه انتهت رياسة الحنفية بالعراق، ففي (كشف الأسرار ٣/ ٢٩٤) نقل علاء الدين البخاري عن الكرخي أن من شرط صحة القياس أن ينعقد الإجماع على كون حكم الأصل معللاً أو يقوم نص عليه، ومذهب الكرخي هذا يجعل مجال القياس ضيقاً جداً، بل هو إلى مذهب نفاة القياس أقرب منه إلى مذهب القائسين المتأخرين. وقد سبقه إلى شبه ذلك فقيه قديم توفي قبل وفاة أبي حنيفة ببضع سنوات، وهو فقيه البصرة عثمان البتي، الذي يُحكى عنه عدم جواز القياس على أصل حتى يقوم دليل خاص على جواز القياس عليه، نقل ذلك علاء الدين البخاري في (كشف الأسرار ٣/ ٢٩٤)، وهذا مذهب شاذ عند أهل القياس ويُضيق عليهم مسالكهم.

وأما رجال المذاهب الأربعة في القرن الخامس وبعده، فإن كتبهم تشهد بأن القياس عند كثير منهم أو أكثرهم إنما هو تشريع برأي قد وصلوه بالدين بظن أو احتمال أو شبهة، وأن هذا الرأي يُفتى ويُقضى به. وقد سبق بيان ذلك في المبحث الرابع وفي الأمثلة المذكورة في تعريف القياس وفي الكلام عن الإعتبار. ومع ذلك فإن بين أتباع الأئمة الأربعة خلاف كبير في حقيقة القياس ومنزلته، نحو قول الحنابلة كابن تيمية وابن القيم بأن النصوص كافية للحوادث ولكن يُصار إلى القياس عند الضرورة، علماً أن الضرورة تقدر بقدرها وتزول بزوال أسبابها، وقد سبق بيان هذا المذهب فيما ذكرناه من قول الشافعي وأحمد قبل قليل. وهذا بخلاف دعوى الجويني ومن تابعه أن ظواهر الآيات والأحاديث ومقتضياتها

لا تفي بالأحكام ودعواه أن نسبة الظواهر والنصوص إلى الأقضية والفتاوى كغرفة من بحر لا ينزف!! وقد سبق الرد عليه في المبحث الثالث.

ويبدو أن أساليب أهل المنطق والكلام دخلت على الأصوليين والفقهاء منذ القرن الثاني، يشعر بذلك استعمال اصطلاح « الكسر » في رواية عن حماد بن أبي حنيفة، سبق ذكرها فيما نقلناه من قول أبي حنيفة في القياس. غير أن تلك الأساليب كانت نادرة عند القدماء بل لا يوجد ما يدل على أنها كانت معتمدة عندهم، والله تعالى أعلم.

ويتضح الأمر إذا قارن القارئ بين كلام الإمام الشافعي في (الرسالة) عن القياس وكلام المتأخرين من أتباع الأئمة الأربعة. فإن القارئ يجد الإمام الشافعي يتكلم بلغة تعلمها من القرآن والسنة وكلام العرب. وأما المتأخرون من أهل القياس فقد دخلت في كلامهم اصطلاحات وأساليب كثيرة، بعضها من نمط التأصيل العقلي للمباحث بعيداً عن الأدلة الشرعية، علماً أنه يراد من تلك المباحث أن تكون أصولاً للقانون الإسلامي!! وبعضها الآخر يشبه الإصطلاحات والأساليب المتلقفة من المباحث غير الإسلامية، فساعد ذلك التشريع بالرأي على جعل مباحث القياس عندهم في غاية الوعورة والتعقيد بحيث يتعذر على أكثر القائسين أنفسهم أن يجتهدوا فيها.

صحيح أن العلوم تتسع مع الزمن وتظهر فيها التقسيمات والإصطلاحات الجديدة كما حصل في علم الحديث وعلم النحو، إلا أن الناظر في علم الحديث مثلاً يشعر أن القدماء والمتأخرين سلسلة متصلة ومتجانسة، ولا يشعر بوجود مسالك واصطلاحات أجنبية عن دينه ولغة دينه ولذلك صار علم الحديث عظيم البركة ومنقاداً لطالبه. ومثل ذلك يُقال في علم النحو ومعاني النحو. وأما مباحث القياس عند المتأخرين فإن اصطلاحاتها وأساليبها تجري في مواضع كثيرة على مذاق المتكلمين والمناطقة في مباحثهم الأجنبية، كما تجد في مواضع كثيرة عند المتأخرين فقدان التجانس حين تقارنها بـ: (الرسالة) للشافعي وبكلام القدماء من الحنفية.

وقد اشتهر تقسيم أساليب الأصوليين إلى أسلوب المتكلمين الذين يستخرجون الأصول من الدليل وهم جمهور المتأخرين، وأسلوب الحنفية الذين يستخرجون أصول المذهب من الفروع الفقهية لإمام المذهب. وهذا التقسيم قد يخدع القارئ، أما طريقة المتكلمين فإن استخراج الأصول من الدليل يعم عندهم الأدلة العقلية والشرعية، فإذا كان الأصولي متأثراً بالمنطق والكلام غلب عليه استعمال الأدلة الجدلية والمنطقية من حيث لا يشعر خصوصاً في باب القياس، حتى يصير هذا الباب وكأنه مجرد رياضة فكرية على التشريع بالرأي. وأما الطريقة المنسوبة إلى الحنفية فإنها أصلاً طريقة المقلدين، يضاف إلى ذلك أن كتب المتأخرين من الحنفية مشحونة أيضاً بالإصطلاحات والأساليب الكلامية التي ذكرناها. وقد اشتهر الشافعية باعتماد طريقة المتكلمين في الأصول وإن شاركهم في هذه الطريقة من شاركهم، ولعل سبب شهرة الشافعية بذلك أنهم أول من اعتمد على تلك الطريقة أو بالغوا في ترويجها. وكلام ابن حزم يرجح أن للشافعية أولوية بذلك.

قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى: وأما القول بالعلل التي يقول بها حذاق القياسيين عند أنفسهم ولا يرون القياس جائزاً إلا عليها، فباليقين نعلم أنه لم يقل قط بها أحد من الصحابة بوجه من الوجوه ولا أحد من التابعين ولا أحد من تابعي التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة ثم تلاهم فيه أصحاب مالك. وهذا أمر متيقن عندهم وعندنا.اهـ من (الإحكام ٩٨٠).

وقال ابن حزم: وباليقين فإنه لم يتكلم قط أحد منهم – أي من الصحابة – بلا شك ولا من التابعين باستخراج علة يكون القياس عليها، ولا بأن القياس لا يصح إلا على علة جامعة بين الحكمين. وهذا أمر إنما ظهر في القرن الرابع فقط مع ظهور التقليد. وإنما ظهر القياس في التابعين على سبيل الرأي والإحتياط والظن، لا على إيجاب حكم به ولا أنه حق مقطوع به ولا كانوا يبيحون كتابه عنهم. اهـ من (الإحكام ١٠٧٨).

وعلى أي حال فإن معالم التعليل عند المتأخرين، إنْ كانت أجنبية عن المصادر الإسلامية أو اختلطت بما هو أجنبي، فليس بغريب أن تكون في غاية الوعورة والتعقيد. وقد ذكر الإمام الغزالي جملة من أهم الاصطلاحات التي يعتمد عليها القياس كالمؤثر والمناسب والمخيل والملائم والشبه والطرد وصرح باستبهامها.

قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: وقد أطلق الفقهاء المؤثر والمناسب والمخيل والملائم والمؤذن بالحكم والمشعر به، واستبهم على جماهير العلماء والأفاضل إلا من شاء الله دَرْك الميز والفصل بين هذه الوجوه، واعتاص عليهم طريق الوقوف على حقائقها بحدودها وخواصها. واتصل بأذيال هذه الأجناس قياس الشبه والطرد، وهي المغاصة الكبرى والغمرة العظمى، فلقد عز على بسيط الأرض من يعرف معنى الشبه المعتبر ويحسن تمييزه عن المخيل والطرد وإجراءه على نهج لا يمتزج بأحد الفنين. اهـ من (شفاء الغليل ١٤٣-١٤٤).

وقال الأستاذ محمد مصطفى شلبي: فوجدت هؤلاء – أي الأصوليين – قد رسموا للتعليل طريقاً مدعين أنه مسلك أئمتهم، طريق طويل تسافر فيه الأفكار وتنقطع فيه الأعناق وينتهي السائر فيه إلى غير ما يفيد. تعريفات وشروط ومسالك واعتراضات وأخذ ورد ونزاع في الألفاظ وطواف في العبارات وتضييق وتشديد واختلاف في مواضع الاتفاق، ودعاوى كثيرة جعلوها براهين على ما يقولون. ومما يلفت النظر ويورث العجب أن أحدهم إذا عدم الدليل على ما يدعيه لجأ إلى كلمة الإجماع يرددها ويتغنى بها. فبينا هذا يقول: أجمع الناس على ما أدعي، إذ يجاوبه خصمه: وأنا الآخر أجمع الناس على مذهبي. اهـ من (تعليل الأحكام ٥).

وقد ذكرنا في المباحث السابقة جملة من أساليب المتأخرين في ضبط القياس والتعليل، وهي جملة كافية لمعرفة حقيقة القياس عندهم، غير أنه لا مجال هنا لاستيعاب أساليبهم ومسالكهم لأن أساليبهم مبنية على أن القياس تشريع بالرأي وأنه دليل ثالث وراء القرآن والسنة، وإنْ كانوا قد أدخلوا فيه أحكاماً أخرى كثيرة تتناولها دلالات النصوص. وأما

الغرض من هذا الكتاب فهو إعادة الأحكام الشرعية كلها إلى نصوص القرآن والسنة سـواء كان نصاً صريحاً أو ظاهراً أو مفهوماً أو نحو ذلك مما هو من دلالة النص. وهذا الغرض لا يناسـب قواعد القائسـين أصلاً، ولكنه يحوجنا إلى نظام للإستنباط تدخل فيه الأحكام الشـرعية الثابتة التي يشـتبه بأنـها أقيسـة أو التي أدخلها القائسـون في جملة قياس الرأي.

وبقي التنبيه إلى أن جملة من الأقيسة المبثوثة في كتب المذاهب الأربعة لا تصح نصاً عن الأئمة الأربعة، ولكنهم نسبوها إلى الأئمة الأربعة بدعوى أنها قياس مذهب الإمام أو لازم مذهبه أو مقتضى مذهبه.

المبحث السادس

نظـام إرجاع الأقيسة الصحيحة ونحوها إلى النـص

تمهيد:

أصبح واضحاً بعد المباحث السابقة أن غاية هذا الكتاب هو ترتيب نظام للإستدلال الصحيح بالنص لنوع خاص من الأحكام، وهي الأحكام التي أُلصقت بها وراء النص، وهذه بالدرجة الأولى هي الأحكام التي أُلصقت بالقياس. ولكن لأجل إتمام النظام وضبطه، والتمييز كذلك بين مواضع النص ومواضع الرأي، فإن الأمر يجرنا لا محالة إلى الكلام أيضاً عن الذرائع والإحتياط والمصالح المرسلة وبعض الأحكام الأخرى إن شاء الله تعالى.

وقد نستعمل اصطلاح « السبب » و « العلة »، الواحد بمعنى الآخر. وأما اصطلاح «القياس»، فقد عدلت عنه في هذا النظام وذلك أن القياس عند أهله المتأخرين مقابل للنص ومغاير له وقد استقر استعمالهم على ذلك، فلا مجال لمن خالفهم في منهاجهم أن يجاريهم في اصطلاحهم بل لا بد لمن أراد أن يعدل عن منهج القائسين أن يعدل عن اصطلاح القياس.

العموم في حكم العلة أو السبب
إذا كانت عبارة التعليل تستقل بحكم

إذا ترتب حكم على سبب وكانت العبارة التي تنص على السبب تصلح أن تستقل بمعناها، فإن العبرة بعموم عبارة السبب وإنْ كانت في سياق حكم خاص. والتفريق بين العبارة التي تستقل بمعناها والتي لا تصلح أن تستقل يعتمد على معرفة المجتهد بالنحو ومعانيه. وتوجد أمثلة فقهية متعددة.

منع الأغنياء من احتكار المصالح العامة:

قوله عز وجل ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾ الحشر: ٧ . وقد سبق تفسير الآية الكريمة في الكلام عن الإعتبار. المهم هنا أن عبارة ﴿ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾، كلام يستقل بمعناه وهو سبب الحكم الخاص بالفيء، فنحن نأخذ بعموم عبارة السبب، ويتأكد عمومها بقراءة أبي جعفر المدني وهشام: تكون بالتاء ، ودولةٌ بالرفع، على أنه فاعل لكان التامة فلا يوجد حذف ولا حاجة الى تقدير ، ومعنى هذه القراءة: كي لا توجد دولة بين الأغنياء منكم، ولفظ دولة اسم لما يُتداول، وهو في الآية نكرة منفية تفيد العموم، وتفصيل ذلك أن الغاية من تقسيم الفيء على الوجه المذكور في الآية هو أن لا يوجد أي نشاط من الأنشطة المهمة في المجتمع يحتكره الأغنياء، فلا يجوز للدولة مثلاً أن تفرض قيوداً مالية كبيرة على القبول في كلية الطب أو الانتخابات السياسية بحيث يصير الطب بعد سنوات أو الرئاسة السياسية دولة بين الأغنياء وأبنائهم. وهكذا الأمر في سائر شؤون الدولة والمسلمين.

في الموارد العامة:

عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال « ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم: رجل حلف على سلعة لقد أعطي بها أكثر مما أعطي وهو كاذب، ورجل حلف على يمين كاذبة بعد العصر ليقتطع بها مال رجل مسلم، ورجل منع فضل ماء فيقول الله: اليوم أمنعك فضلي كما منعت فضل ما لم تعمل يداك » رواه البخاري.

فقول النبي ﷺ حكاية عن ربه عز وجل « اليوم أمنعك فضلي كما منعت فضل ما لم تعمل يداك »، كلام تام يستقل بمعناه، ولفظ « ما » في عبارة « ما لم تعمل »، إما أن تكون موصولة فهي عامة أو تكون نكرة موصوفة وهي عامة أيضاً كالنكرة المعرفة بالإضافة، فيدخل في ذلك النفط مثلاً، فإذا وُجد بئر للنفط في أرض مملوكة لرجل معين، فإن البئر يلحق بأموال المسلمين العامة ويقصر حق المالك الأصلي على قيمة الأرض وما يكفيه من النفط للإستعمال. ولا يقال إن سبب الحكم هنا إنما ورد في سياق منع فضل الماء خصوصاً، لا يقال ذلك لأن صيغة السبب عامة وتصلح أن تستقل بمعناها.

ديون الله تعالى وقضاء المنافع:

عن ابن عباس أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، فقال « أرأيت لو كان عليها ديْن أكنت تقضينه؟ »، قالت: نعم، قال « فديْن الله أحق بالقضاء » متفق عليه واللفظ من مسلم.

فقوله ﷺ « فدين الله أحق بالقضاء »، يعم ديون الله تعالى كلها لأنه معرف بالإضافة، اللهم إلا ما أخرجه الدليل من العموم، كما أن هذه العبارة كلام تام من جهة التركيب وله معناه المستقل وهو سبب تشريع قضاء الصوم عن الميت، غير أن عموم السبب يشمل الحج والنذر وغير ذلك من ديون الله تعالى. وقد سبق شرح الحديث بالتفصيل في المبحث الثالث وبينا اضطراب القائسين في هذا الحديث علماً أن العموم في سبب الحكم واضح إلى الغاية.

وإطلاق لفظ الديْن على النقص في الصوم قد ينبه إلى أن المنافع ديون على من أضر بها بغير حق، وينبغي فيها القضاء . يؤيد ذلك حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ الله عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « مَنْ كَانَتْ لَهُ مَظْلَمَةٌ لِأَخِيهِ مِنْ عِرْضِهِ أَوْ شَيْءٍ، فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهُ اليَوْمَ ، قَبْلَ أَنْ لاَ يَكُونَ دِينَارٌ وَلاَ دِرْهَمٌ ، إِنْ كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ أُخِذَ مِنْهُ بِقَدْرِ مَظْلَمَتِهِ ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتِ صَاحِبِهِ فَحُمِلَ عَلَيْهِ » رواه البخاري وأحمد وابن حبان والطيالسي. وقد يُفهم من الحديث أنه ينبغي التعويض عن المضار بالدرهم والدينار في الدنيا ، فإن التعويض في الآخرة ليس بالدراهم والدنانير ، والله تعالى أعلم.

انتظار صلاة الفرض:

عن أنس ﷺ قال: أخر رسول الله ﷺ العشاء ذات ليلة إلى شطر الليل أو كاد يذهب شطر الليل ثم جاء فقال « إن الناس قد صَلَّوْا وَنَامُوا وإنكم لم تزالوا في صلاة ما انتظرتم الصلاة » رواه البخاري ومسلم، والسياق من مسلم.

قوله ﷺ « وإنكم لم تزالوا في صلاة ما انتظرتم الصلاة »، كلام تام مستقل بمعناه، ومنه يُـفهم أن الذين أخروا العشاء انتظاراً لرسول الله ﷺ قد أحسنوا وازدادوا خيراً. وهذا سبب لجواز انتظار الصلاة إلى قبل أن يخرج وقتها رعاية لمصلحة دينية، والسياق في انتظار صلاة العشاء، غير أن ظاهر الحديث يعم كل صلاة.

وأما جواز أو استحباب تأخير العشاء خصوصاً سواء انتظرها الناس أو جاءوا حين إقامتها، فهو حكم آخر ينبغي أن لا يتعارض مع رعاية الجماعة في الصلاة وقد دلت عليه عبارة أخرى في سياق أحاديث انتظار الصلاة كقوله ﷺ « ولو لا ضعف الضعيف وسقم السقيم وحاجة ذي الحاجة لأخرت هذه الصلاة إلى شطر الليل » رواه احمد وأبو داود وصححه الشوكاني في (نيل الأوطار ٢/ ١٥).

ويمكن إرجاع هذه الأمثلة إلى القاعدة الأصولية أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، غير أن لفظ « السبب » في هذه القاعدة يراد به القضية الخاصة نحو صلاة العشاء

في حديث انتظار الصلاة، وأما في هذا الكتاب فإن السبب هو المعنى الذي اقتضى حكماً في قضية معينة ويكثر أن يكون السبب عاماً والقضية خاصة.

وتوجد أمثلة أخرى كثيرة من هذا النوع، وكثير منها يجري على مذهب أهل القياس ومبطلي القياس، فأرجو أن يكون محل وفاق من حيث الأصل ولكن العلماء يختلفون في الفروع أي الأمثلة لأنهم يتفاوتون في معرفة علوم العربية وتقدير استقلال هذه العبارة أو تلك بحكم أو عدم استقلالها. وأما السبب الذي لا يستقل بحكم فإيضاحه بما يأتي إن شاء الله تعالى.

إيقاف الحكم المعلق على سبب بغياب سببه

وهذا كثير مع الأسباب التي لا تستقل بحكم، فإذا كانت عبارة التعليل لا تستقل بحكم إلا بالإضافة إلى القضية التي هي سببها، فإن الحكم هنا لخصوص القضية مع سببها، ولذلك يزول الحكم إذا انعدم السبب، ولكن يمكن أن يثبت الحكم نفسه لسبب آخر.

فلو قال قائل: ادفع الصدقة لزيد لأنه فقير، فإن عبارة « لأنه فقير » لا تستقل بحكم، ولكن الكلام كله أمر بدفع الصدقة إلى زيد بخصوصه في حال فقره. وقد يفهم من الكلام وجود علاقة بين التصدق والفقر، ولكن العلاقة لا ترتقي إلى وجوب دفع صدقة إلى كل فقير. فقول القائل: ادفع صدقة لزيد لأنه فقير ليس أمراً بدفع صدقة لكل فقير، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث مسالك الرأي الفاسد إن شاء الله تعالى. وكذلك ليست المقالة أمراً بالتصدق على زيد في حال عدم فقره، وهذا هو المهم هنا. ولكن لا مانع أن يؤمر بالتصدق على زيد لسبب آخر غير الفقر كأن يقول القائل نفسه: تصدق على زيد لأنه عابر سبيل أو لأنه من الغارمين أو لأنه حديث عهد بالإسلام، اللهم إلا أن يدل السياق على حصر الحكم بالسبب المذكور ونفي غيره من الأسباب. ونحتاج إلى إيضاح القاعدة بالأمثلة.

الصلة بين الظلم والجهاد:

قال تعالى ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ الحج: ٣٩ ، الآية أذنت للمسلمين بقتال الكفار. وصحح النحاس في (إعراب القرآن) عن ابن عباس أنها أول آية نزلت في القتال، يؤكد معنى الإذن بالقتال أن طائفة من القراء منهم حمزة والكسائي قرءوا « أَذِن » بفتح الهمزة و « يقاتِلون » بكسر التاء على أنه مضارع والواو فاعل والمفعول محذوف أي يقاتلون الكفار. المهم هنا أن الباء في ﴿ بِأَنَّهُمْ ﴾ لبيان السبب الذي اقتضى الإذن بالقتال والمعنى: أذِن لهم بالقتال بسبب توجيه الظلم إليهم، نص عليه أبو البقاء العكبري في (التبيان)، وكذلـك ذكر النحاس أن المعنى: لأنهم ظلموا . فسبب الحكم هو ﴿ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ﴾، وهو سبب غير مستقل لأن تركيب هذه العبارة لا يسمح باستقلالها، وكذلك من جهة تأثر التعامل مع الظلم بالعوامل المتزاحمة. يوضح ذلك أن الظلم وقع عليهم في مكة قبل الإذن بالقتال بزمن طويل، ومع وجود الظلم كان الحكم حينذاك هو كف الأيدي، وذلك بسبب موانع مؤثرة. وكذلك لو تابوا من ظلم الآخرين وأزالوا آثاره وأعادوا الحقوق وجرت تسوية الأمور، فإن إزالة الظلم يعني إيقاف الحكم المتعلق به وهو الإذن بالقتال.

القوامة على النساء وسببها:

قال تعالى ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾ النساء: ٣٤. فسبب القوامة تبينه عبارة ﴿ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾، قال الإمام القرطبي: فهمَ العلماء من قوله تعالى ﴿ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ﴾ أنه متى عجز عن نفقتها لم يكن قواماً عليها، وإذا لم يكن قواماً عليها كان لها فسخ العقد. وفيه دلالة واضحة على ثبوت فسخ النكاح عند الإعسار بالنفقة والكسوة وهو مذهب مالك والشافعي. وقال أبو حنيفة : لا يفسخ. اهـ من (تفسير

القرطبي). ومذهب أبي حنيفة أقرب إلى الصواب إن شاء الله تعالى، وذلك أن ظاهر العطف بالواو بين جمل تامة المعنى يقتضي أن كل واحد من سببي القوامة يستقل بإثبات القوامة، فلا تسقط القوامة إلا بذهاب السببين معاً أو بحصول علة في الرجل تذهب بمضمون السببين كذهاب العقل. وهذا على نحو قوله تعالى ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ ﴾ المدثر: ٤٢ – ٤٦ ، فهذه جمل تامة تصلح كل واحدة للسلوك في سقر، والعياذ بالله تعالى. بل قد يجوز في تفسير آية القوامة أن يكون قوله تعالى ﴿ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾، تفضيلاً للرجال بالقوامة نفسها، والتقدير: الرجال قوامون على النساء تفضيلاً من الله تعالى وكذلك بما أنفقوا، وقد يساعد على ذلك أن أبا حيان جزم في تفسيره بأن « ما » في قوله تعالى ﴿ بِمَا فَضَّلَ ﴾ مصدرية أي بتفضيل الله وليست بمعنى الذي، وأما « ما » في قوله تعالى ﴿ وَبِمَا أَنفَقُوا ﴾ فيجوز أن تكون مصدرية ويجوز أن تكون بمعنى الذي. فإذا كانت القوامة ثابتة للرجال كحكم أصلي وليست نتيجة لمزية مكتسبة، فلا مجال لإسقاط القوامة البتة إلا إذا زال معناها كما ذكرنا في ذهاب العقل. وأما تضمن زوال القوامة لجواز أن تفسخ المرأة عقد نكاحها كما نقل القرطبي فمحل نظر ولا مجال له هنا.

هل يسقط الحد بالتوبة:

قال تعالى ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣٩﴾ ﴾ المائدة: ٣٨ – ٣٩ . فسبب القطع هو كون الإنسان سارقاً، فإن تاب الرجل قبل الحكم عليه وأعاد المسروق وأصلح نفسه فهل يصح وصفه بأنه سارق، علماً

أن الله تعالى قال ﴿ وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلْأَلْقَٰبِ ۖ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ الحجرات: ١١، فلا يصح أن يوصف التائب بما كان قد فعله وقت فسقه ولا أن يوصف المسلم بما كان عليه قبل إسلامه، ومن لم يترك استعمال تلك الأوصاف فهو ظالم. فإذا كان الأمر كذلك فهل يسقط حد السرقة بالتوبة قبل الشروع في المحاسبة؟ وهل يساعد على ذلك أن الله تعالى قال بعد ذكر حد السارق ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ ؟ قال الإمام القرطبي: والقطع لا يسقط بالتوبة، وقال عطاء وجماعة: يسقط بالتوبة قبل القدرة على السارق وقاله بعض الشافعية وعزاه إلى الشافعي قولاً. اهـ من (تفسير القرطبي). وظاهر الأدلة مع قول عطاء ومن وافقه.

وقد يُعترض على ذلك بأن النبي ﷺ رجم للزنا رجلاً وامرأة بعد ندمهما وشروعهما في التوبة، بل كان رجم المرأة بعد زمن طويل من إقرارها بالزنا وطلبها أن تطهر بالحد وهو زمن يكفي لاعتبار التوبة، وفي ذلك أحاديث صحيحة متعددة. ولعله يمكن الجمع بين الأمرين بأن رجم ذلك الرجل وتلك المرأة معلق بإرادتهما وليس واجباً على الدولة إلا بإصرار الجاني على أن يقام عليه الحد الذي كان يستحقه وقت الجناية.

يساعد على ذلك أن المقر بالزنا له أن يرجع عن إقراره، وإذا رجع سقط عنه الحد وهو مذهب أحمد والشافعية والحنفية وأهل البيت ورواية عن مالك كما نقل الإمام الشوكاني في (نيل الأوطار ٧/ ١٠٨). يؤيد ذلك أكثر من رواية في قصة الرجل المرجوم، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: جَاءَ مَاعِزٌ الأَسْلَمِيُّ إِلَى رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّهُ قَدْ زَنَى، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ جَاءَ مِنْ شِقِّهِ الآخَرِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، إِنَّهُ قَدْ زَنَى، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ جَاءَ مِنْ شِقِّهِ الآخَرِ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ الله، إِنَّهُ قَدْ زَنَى، فَأَمَرَ بِهِ فِي الرَّابِعَةِ، فَأُخْرِجَ إِلَى الحَرَّةِ فَرُجِمَ بِالحِجَارَةِ، فَلَمَّا وَجَدَ مَسَّ الحِجَارَةِ فَرَّ يَشْتَدُّ، حَتَّى مَرَّ بِرَجُلٍ مَعَهُ لَحْيُ جَمَلٍ فَضَرَبَهُ بِهِ، وَضَرَبَهُ النَّاسُ حَتَّى مَاتَ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ فَرَّ حِينَ وَجَدَ

مَسَّ الحِجَارَةِ وَمَسَّ الْمَوْتِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « هَلاَّ تَرَكْتُمُوهُ .» رواه الترمذي وغيره ووصفه الألباني بأنه حسن صحيح ، ورواه الحاكم مختصَراً وصححه على شرط مسلم ووافقه الذهبي. وفي رواية فقال – أي النبي ﷺ- « هلا تركتموه لعله أن يتوب فيتوب الله عليه » نقله الألباني وحسنه من رواية أبي داود وابن أبي شيبة وأحمد ، كما في (إرواء الغليل ٧/ ٣٥٧)، وهذا نص واضح إلى الغاية. فالحاصل أن ولي الأمر يكتفي بظاهر التوبة الحاصلة لإسقاط الحد، غير أن التوبة عند التائب نفسه ليس لها حد فإن أراد الزاني مثلاً أن يجعل من توبته إقامة الحد عليه فإن الأمر له، والله تعالى أعلم.

ومن المهم هنا أن قوله تبارك وتعالى ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾ ، كلام تام يستقل بحكمه، وليس محصوراً بالسرقة. فهل يدل على أن كل حد يسقط بالتوبة؟ قال القرطبي: وللشافعي قول إنه يسقط كل حد بالتوبة ، والصحيح من مذهبه أن ما تعلق به حق لآدمي قصاصاً كان أو غيره فإنه لا يسقط بالتوبة قبل القدرة عليه. اهـ من (تفسير القرطبي/ المائدة، آية الحرابة). وواضح أن القتل العمد تتعذر التوبة منه بصورة ظاهرة، لأن إعادة حياة المقتول غير ممكنة. وهذا بخلاف السرقة، فإنه يمكن إعادة او ضمان المسروق. وواضح أن هذا كله من باب العموم وليس بقياس.

التنبيه بصورة من صور حكم عام

قد يرد نص بتعليق حكم على وصف أو بإثبات حكم لعمل، علماً أن الحكم يثبت أيضاً بأوصاف وأعمال أخرى تتناولها النصوص، وذلك أن ذكر وصف أو عمل معين له فوائد منها الإهتمام والتوكيد، ومنها تنبيه السامع وتحريك فكره للبحث عن أوصاف وأعمال أخرى مشمولة بالنص ولكن قد لا ينتبه لها الفقيه لو لا ذكر ذلك الوصف. ويتضح الأمر بالأمثلة إن شاء الله تعالى:

موانع صناعة القرار:

عن أبي بكرة قال سمعت النبي ﷺ يقول « لا يقضِيَنَّ حَكَمٌ بين اثنين وهو غضبان » رواه البخاري ومسلم وغيرهما، واللفظ للبخاري. وهذا الحديث يحرك الفقيه ليسأل نفسه عن السبب وراء النهي في الحديث، أهو خصوص الغضب أم أن الغضب صورة من صور كثيرة تبعد عن معرفة الحق واتباعه كالمرض والألم الشديدين والجوع والخوف الشديدين وشبه ذلك؟

فلا شك أنه ليس خصوص الغضب، ألا ترى أنه لو لم يأت ذلك الحديث لما كان يصح لقائل أن يدعي جواز أن يقضي القاضي وهو في حال شديد من الغضب أو الخوف أو الألم أو الجوع أو النعاس. يوضح الأمر أن القاضي مكلف بالإجتهاد التام لمعرفة الحق واتباعه وهذا يتضمن اجتناب الأمور التي تبعده عن ذلك، وقد صرح ذلك الحديث بأمر من تلك الأمور ونبه للبحث عن أمور مماثلة!

أما الغضب فيتضح أثره من قوله تعالى ﴿ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗا قَالَ بِئۡسَمَا خَلَفۡتُمُونِي مِنۢ بَعۡدِيٓۖ أَعَجِلۡتُمۡ أَمۡرَ رَبِّكُمۡۖ وَأَلۡقَى ٱلۡأَلۡوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأۡسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيۡهِۚ قَالَ ٱبۡنَ أُمَّ إِنَّ ٱلۡقَوۡمَ ٱسۡتَضۡعَفُونِي وَكَادُواْ يَقۡتُلُونَنِي فَلَا تُشۡمِتۡ بِيَ ٱلۡأَعۡدَآءَ وَلَا تَجۡعَلۡنِي مَعَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ١٥٠ قَالَ رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِأَخِي وَأَدۡخِلۡنَا فِي رَحۡمَتِكَۖ وَأَنتَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ ١٥١ ﴾ الأعراف: ١٥٠ - ١٥١.

وأما الخوف الشديد ووقوع الدواهي، فتدبر قوله تعالى ﴿ إِذۡ جَآءُوكُم مِّن فَوۡقِكُمۡ وَمِنۡ أَسۡفَلَ مِنكُمۡ وَإِذۡ زَاغَتِ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَبَلَغَتِ ٱلۡقُلُوبُ ٱلۡحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ١٠ هُنَالِكَ ٱبۡتُلِيَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ وَزُلۡزِلُواْ زِلۡزَالٗا شَدِيدٗا ١١ ﴾ الأحزاب: ١٠ - ١١، فالفقيه الفطن لا يحتاج إلى قياس ليعرف أن مثل هذه الحالة تمنع من النظر في أقوال الخصوم والبينات المتعارضة. ولعل من هذا المعنى قوله تعالى ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ بَيۡنَ ٱلسَّدَّيۡنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا

﴿ قَوۡمٗا لَّا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ قَوۡلٗا ﴾ الكهف: ٩٣ ، ذكر المفسرون أنهم لا يكادون يفقهون قولاً لأن لغتهم غريبة لا يعرفها أحد، ولكن يجوز أن يكون التفسير ليس كذلك، فإن الفقه هو القدرة على الفهم وهذا ممكن وإنْ اختلفت اللغات، ولذلك فإن الأقرب في تأويل آية الكهف هو أنهم لا يكادون يفقهون قولاً من تأثير الداهية التي حلت بهم من مقابلة يأجوج ومأجوج، والله تعالى أعلم.

وأما التعب الشديد والنعاس فقد قال تعالى ﴿ ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنۢ بَعۡدِ ٱلۡغَمِّ أَمَنَةٗ نُّعَاسٗا يَغۡشَىٰ طَآئِفَةٗ مِّنكُمۡ ﴾ آل عمران: ١٥٤، فالنعاس يغطي العقل ويمنعه من أمور بسيطة فكيف بالقضاء؟ وعن أبي طلحة رضي الله عنه قال: كنت فيمن تغشاه النعاس يوم أُحد حتى سقط سيفي من يدي مراراً يسقط وآخذه ويسقط فآخذه. رواه البخاري.

وأما الألم والجوع الشـديدين والخطر الوشيك وشبهها، فقد قال تعالى ﴿ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ ﴾ المائدة: ٣ ، فمن كان مضطراً حقيقة إلى أمر، فإنه غير قادر على الإنصراف بقوة إلى أمر آخر، فهذا من مضامين الإضطرار. وهذه قاعدة مهمة في كل إضطرار إلى دفع ضرر كبير، سواء كان ضرراً في النفس وحرماتها او في مجال المسؤولية، وسواء كان ضرراً وشيكاً او متراخياً، غير أن الضرر المتراخي يسمح بالتفكير في الأنواع والبدائل، وقد بينا حكم الضرورة المتراخية في (المنطلق). ونصوص الإضطرار تنبه إلى وضع الضرورات على سلم للأولويات، لأن زيادة الإهتمام بالضرورة المنخفضة سوف يُشـغل عن إعطاء الضرورات العليا حقها.

فلا ريب أن منع القضاء في تلك الأحوال ليس قياساً على حديث غضب القاضي بمفهوم المتأخرين للقياس، غير أن حديث غضب القاضي ينبه للبحث عن تلك الأحوال في النصوص وفيما يقتضيه تنفيذ الأحكام الدينية من جهة أن مستلزمات القيام بالواجب واجبة، فيجب اجتناب ما يمنع القاضي من القيام بواجبه، وسيأتي تفصيل ذلك إن شـاء الله تعالى.

البيع وقت النداء:

قال تعالى ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾ الجمعة: ٩ ، وإنما ذكر البيع في الآية الكريمة للتوكيد أو التنبيه أو شبه ذلك. يوضح الأمر أن قوله تعالى ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ يوجب الإشتغال بالسعي إلى صلاة الجمعة عند النداء، وأن ابتداء السعي إلى الصلاة يجب أن لا يتجاوز فترة النداء على أبعد تقدير، وهذا يستلزم ترك كل ما يُشغل عن السعي سواء كان بيعاً أو إجارة أو نكاحاً أو لهواً أو غير ذلك. فلو لم يقل الله تعالى ﴿ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾، لكان ذلك مفهوماً من سائر الآية قبل هذه العبارة، غير أن قوله تعالى ﴿ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ﴾، يفيد توكيد ما سبق ويدفع توهم جواز تأخير السعي، وكذلك ينبه للبحث عن نظائر البيع من الأمور التي يتضمنها النص، والله تعالى أعلم. وواضح أن الأمر ليس قياساً.

التحليل بالطلاق والوفاة:

قال تعالى ﴿ ٱلطَّلَـٰقُ مَرَّتَانِ ﴾ إلى قوله تعالى ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾ البقرة: ٢٢٩ – ٢٣٠ . فالمطلقة ثلاثاً، إذا نكحت زوجاً آخر ودخل بها ثم مات الزوج الثاني ولم يطلقها، فهل تحل للزوج الأول بعد انقضاء عدة الوفاة أم أن النص خاص بالطلاق؟

الجواب وبالله تعالى التوفيق، أن مفهوم الغاية من قوله تعالى ﴿ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ ﴾ يوجب زوال حرمتها على الزوج الأول إلا لكونها في عصمة الثاني. وذلك أن مفهوم «حتى» من المفاهيم القوية التي يحتج بها، فلا فرق بين الطلاق والموت في جواز أن تنكح زوجها الأول. وأما قوله تعالى بعد ذلك ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ ﴾ فهو صورة من الصور التي يحل بها أن تنكح زوجها الأول، ويمكن أن تكون هذه الصورة قد

خُصت بالذكر لتوكيد مفهوم الغاية والتنبيه إلى الصور الأخرى، وكذلك لإضافة قيد ﴿ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ﴾، والله تعالى أعلم.

ولعل الضابط لهذا النوع، أنه لو لم تذكر تلك الصورة المعينة في النص لكان سائر النص أو نص آخر دالاً على حكمها، وكذلك حكم ما يدخل معها في العموم، والله تعالى أعلم.

صيغة القلة في سياق
النفي والنهي والشرط والاستفهام

إذا ترتب حكم على معنى أحد ألفاظ القلة في سياق النفي أو النهي أو الشرط أو الإستفهام. ولم يكن لفظ القلة معيناً أو خاصاً، فإن الحكم يعم القليل والكثير ولكن يشترط في الكثير أن يتضمن القليل المذكور مع زيادة منه. وتوجد أمثلة مهمة.

إكرام الوالدين:

قال تعالى ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ الإسراء: ٢٣ ، فلكون « أف » صورة من أدنى صور الكراهة والتضجر قال بعضهم: لو كان في العقوق أدنى من « أف » لنهى الله تعالى عنه. ولا ريب أن النهي عن « أف » يتضمن النهي عما يتضمن معنى « أف » وهو أكبر منه كالسب والإهانة والضرب وشبه ذلك.

يوضح الأمر أن النهي عن « أف » لا يراد به تجريد التحريم للصورة الصوتية (الألف مع الفاء)، ولكن للمضمون الداخلي أيضاً. معنى ذلك أن النهي يعم في اللغة كل قول يدل على التضجر أو الكراهة أو التأذي أو الإستقذار ونحو ذلك، لأنه معنى لفظ «أف» وزيادة. وهذا هو الحال في تفسير أسماء الأفعال نحو أف و: هات و: هلم و: هاء، وغيرها. ألا ترى أن الله تعالى قال ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ ﴾ البقرة: ١١١، وقال تعالى ﴿ قُلْ

﴿ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمُ ﴾ الأنعام: ١٥٠، فهذا ليس أمراً بلفظ «هاتوا» ولفظ «هلم»، وإنما هو أمر باستعمال مضمون (أي معنى) اللفظين بصرف النظر عن صورة اللفظ. يقطع بذلك حـديث النبي ﷺ قال « الْوَرِقُ بِالذَّهَبِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ رِبًا إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ » رواه مسلم وغيره، و«هاء» اسم للفعل بمعنى خذ أو تناول، ولا ريب أن المراد بالحديث هو ما يتحقق به معنى «هاء وهاء» سواء كان ذلك بصوت اسم الفعل أو بغيره، بل سواء كان ذلك بالفعل وحده أو بالقول مع الفعل. فلو لم يكن في الربا إلا هذا الحديث فإنه لا يكاد يخطر ببال عاقل أن يوجب استعمال صوت « هاء وهاء » في بيع الأصناف الربوية.

ولذلك قال أبو البقاء العكبري رحمه الله تعالى: « أف » اسم للفعل ومعناه التضجر والكراهية، والمعنى: لا تقل لهما كفا أو اتركا. وقيل هو اسم للجملة الخبرية: أي كرهت أو ضجرت من مداراتكما. اهـ من (التبيان). وبالغ بعض النحاة فادعى أن مسمى اسم الفعل هو لفظ الفعل، ولعلهم أرادوا لفظاً غير معين، والحاصل أن مسمى اسم الفعل هو معنى الفعل فقولك: صه هو أمر بالسكوت، سواء فسرته بأسكت أو أصمت أو غيره من الألفاظ. ولذلك فإن استعمال اسم الفعل في آية الإسراء أبلغ في العموم من استعمال فعل معين، لأن متوهماً قد يتوهم بأن النهي عن فعل معين بلفظه نحو لفظ: أتضجر منكما قد يراد منه تخصيص النهي بهذا اللفظ، وأما قوله تعالى ﴿ أُفٍّ ﴾ فإنه اسم لمعنى: أتضجر سواء فسرته بلفظ التضجر أو لفظ الكراهة أو الإستقذار أو بما يستلزم التضجر كالسب والضرب.

وقد تحامل ابن حزم فقال رحمه الله تعالى: أما قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ فلو لم يرد غير هـذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربـهما ولا قتلهما، ولما كان فيهـا إلا تحريم قول: أف، فقط.اهـ من (الإحكام ٩٣٢). فكأن ابن حزم لم يستحضر بأن مسمى اسم الفعل هو معنى الفعل. وكذلك يتحامل من يتوسع في القياس، فقد كاد الإمام الغزالي رحمه الله تعالى

أن يجزم بأن قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ لا يدل من جهة اللغة والتعبير على النهي عن الإيذاء والضرب ولكنه يدل على ذلك من جهة القياس!! غير أن الإحتمالات تعارضت عند الغزالي فاضطرب كلامه في هذه الآية الكريمة، ويُراجع (شفاء الغليل ٥٢-٥٩).

واعتبار المضامين شائع في العربية ، وانظر قوله تعالى ﴿ وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴾ الفرقان: ٦٣، فليس المقصود لفظ السلام، ولكن مضمونه، أي قالوا كلاماً يتضمن معنى السلام او أسبابه، كترك الإستفزاز والتهييج، او متاركة بلطف وحسن خلق. وعن مجاهد في ﴿ ... قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴾ ، قال: سَدَاداً من القول. رواه الطبري . ونحو ذلك يُقال في قوله تعالى ﴿ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾ البقرة: ٨٣، أي فيه بعض معاني الحُسن، او قولوا قولاً ذا حُسن . ونقل ابن عطية عن أبي العالية قوله: معناه قولوا لهم الطيب من القول وحاوروهم بأحسن ما تحبون أن تحاوروا به.

أم المؤمنين ليست كأحد من النساء:

قال تعالى ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ۚ إِنِ ٱتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِٱلْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ٱلَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتِينَ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِعْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴾ الأحزاب: ٣٢-٣٣ ، ثم قال تعالى ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ﴾ الأحزاب: ٥٣. قوله تعالى ﴿ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ أبلغ بكثير في نفي المماثلة من قولنا: لستن كالنساء، لأن لفظ « أحد » يقع على أقل عدد من البشر. فمهما كانت مرتبة العموم من لفظ «النساء»، فإن إدخال «أحد» عليه يؤكد العموم ويدفع توهم التخصيص. وحرف الفاء في

﴿ فَلَا تَخْضَعْنَ ﴾ يدل على أن نفي المماثلة المذكور قبل الفاء هو سبب الأحكام التالية للفاء، ولذلك فإن الآية خاصة بأزواج النبي ﷺ. وأما الأمر فيها بالصلاة والزكاة وطاعة الله تعالى ورسوله ﷺ وعدم التبرج تبرج الجاهلية الأولى، فإنه قد ثبت مثله في حق سائر المسلمات. وأما قوله تعالى ﴿ فَلَا تَخْضَعْنَ ﴾، وقوله ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ ثم قوله تعالى ﴿ فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ ﴾ ، فهو كله خاص بأزواج النبي ﷺ ولكن ليس له مفهوم مخالفة، أي أن ثبوت هذه الأحكام في حق أزواج النبي ﷺ خاصة لا يستلزم ثبوت نقيضها في حق سائر المسلمات، وإنما يعتمد الأمر على الأدلة الأخرى.

وتأكيد العموم بلفظ القلة له نظائر في القرآن الكريم، قال تعالى ﴿ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ ﴾ آل عمران: ٩٢، وقال تعالى ﴿ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِن شَيْءٍ ﴾ النساء: ١١٣، وقال تعالى ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾ الأنعام: ٣٨، وقال تعالى ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّآ .... ﴾ آل عمران: ٢٨.

ويدل على صحة هذا الأصل اتفاق العلماء على أن النكرة المفردة (أي بصيغة الواحد) في سياق النفي والنهي وما جرى مجراهما حكمها العموم، سواء وقع الحكم على واحد أو أكثر ولكن يشترط أن تكون الزيادة من نوع الواحد المذكور، من ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا ﴾ النساء: ٩٢، فمن قتل اثنين خطأً لزمه حكم القتل الخطأ نفسه مرتين، لأنه قتل مؤمناً ومؤمناً، ولا يصح أن يقال: لعل قاتل الاثنين والثلاثة له حكم مغاير لحكم قاتل الواحد بحجة أن لفظ النص ورد في الواحد!! فإذا كان الأمر كذلك في النكرة العامة فهو أوكد في العموم الوارد بلفظ القلة.

وواضح أن هذا النوع يضبط باللغة. وقد أدخله بعضهم في باب الأولى بالحكم أو قياس الأولى، بمعنى أنه إذا كان التأفف من الوالدين محرماً فسبهما أولى بالتحريم لأنه أشد

وكذلك الضرب وشبهه. ولا بأس باستعمال اصطلاح (الأولى بالحكم) إذا كان مضبوطاً بقواعد العربية التي تجعل الأولى مشمولاً بالنص. وأما التعويل على المعاني المرسلة بلا ضابط في تقدير ما هو أولى بالحكم فإنه محض هوى، ويوقع في أخطاء عظيمة، كأن يقول قائل: إذا كان القاذف بالزنا يعاقب بثمانين جلدة فإن القاذف بالكفر أولى بهذا الحد!! وقد روي نحو هذا القياس في حرب الجمل فقد روي عن بعض المفتونين أنهم قالوا لعلي عليه السلام: ما يحل لنا دماءهم ويحرم علينا أموالهم؟! يريدون: إذا حل لهم قتالهم وسفك دمائهم في الحرب فمن الأولى أن تباح لهم أموالهم، وروي مثل ذلك في إرادة سبي نساء أهل الجمل، وقد ردّهم علي وابن عباس ﭭ ، ومقتضى الرد عليهم أن مقاتلة أهل الجمل لا تستلزم استباحة أموالهم ولا نسائهم، وأن المرجع في ذلك إلى النصوص وهي تمنع ما أرادوه. فلا شك أن المعاني المرسلة التي لم تضبط بالنصوص يمكن أن تؤدي إلى ضلالات والعياذ بالله تعالى.

العموم في الفاعل
وما هو من اشتقاقه
وحكم المشارك والمسبب

قال تعالى ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ ﴾ النجم: ٣٨ - ٣٩ ، فيجب في الفقه التمييز بين ما هو من سعي إنسان معين وما ليس له سعي فيه، وكذلك معرفة ما يتحمله كل من له نصيب في فعل معين.

وهذا الأصل فيه قدر كبير من اللطف والدقة، ولذلك كثر اختلاف الفقهاء في فروعه، ووجد فيه بعض القائسين مجالاً واسعاً للتعليل والقياس.

غير أن القارئ سيجد إن شاء الله تعالى أن أحكام هذا الأصل إنما تستند إلى النصوص وإلى المهارة في علوم العربية، وليس من القياس المتعارف عليه في شيء. بل إن إدخال بعض

فروعه في باب القياس أو المصالح المرسـلة يعد بلية كبيرة لأنه يفتح باباً واسـعاً لإتباع الأهواء.

ولمعرفة ما يتناوله لفظ الفاعل وما هو من اشتقاقه وتمييزه عمن ليس بفاعل، نحتاج إلى بيان حكم:

١- المباشر .

٢- الآمر بالفعل.

٣- المشارك.

٤- الملجئ إلى الفعل.

٥- المتسبب المتعمد.

٦- المخطئ في الفعل سواء كان مباشراً أو آمراً أو مسبباً غير متعمد.

٧- المشْتَبَه بالفاعل وليس فاعلاً كالموافق والمجني عليه بالتسبب.

٨- التارك للفعل.

المباشر:

فمعلوم أن كل من باشر بنفسه فعلاً معيناً وأتمه فهو فاعل له، سواء باشره عمداً أو خطأً وسواء كان منفرداً برأيه أو مأموراً بالفعل، فمن أكل فهو آكل ومن قتل فهو قاتل ومن سخط فهو ساخط، غير أن إيقاع لفظ الفاعل على المخطئ والمكره أو المضطر قد يحتاج إلى قرينة كما سيتضح بعد قليل إن شاء الله تعالى.

الآمر:

فإن أَمَـرَ رجل له سلطة بأمر، وقام آخر بالتنفيذ، غير أن الأمر غير مختص بالمنفذ وإنما المنفذ مجرد آلة، فلو كان المنفذ غائباً لقام الآمر نفسه بالتنفيذ بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فإن الآمر هنا فاعل حقيقة وإنْ لم يباشر التنفيذ بنفسه، بل قد يكون الآمر أولى بمعنى الفاعل من المنفذ للأمر.

من ذلك حديث أنس في الذين أمر النبي ﷺ بعقوبتهم بما يظهر أنه حد المحاربة مع القصاص، فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم، قال أنس : فأمر (أي النبي ﷺ)، فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ. رواه البخاري ومسلم والسياق للبخاري، وفي رواية عن أنس قال: إنما سَمَلَ النبي ﷺ أعين أولئك لأنهم سملوا أعين الرعاء. رواه مسلم. فأضيف القطع والسمل إلى النبي ﷺ علماً أنه أمر به بنص الأحاديث الصحيحة ولا يُعرف أنه ﷺ باشره بنفسه.

وعَنْ الشَّعْبِيِّ أَنَّ رَجُلَيْنِ أَتَيَا عَلِيًّا - رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ - فَشَهِدَا عَلَى رَجُلٍ أَنهُ سَرَقَ فَقَطَعَ يَدَهُ ثُمَّ آتَيَاهُ بِآخَرَ فَقَالَا: هَذَا الَّذِي سَرَقَ وَأَخْطأْنَا عَلَى الْأَوَّلِ فَلَمْ يُجِزْ شَهَادَتَهما عَلَى الْآخَرِ وَغَرَّمَهُمَا دِيَةَ يَدِ الْأَوَّلِ، وَقَالَ: « لَوْ أَعْلَمُكُمَا تَعَمَّدْتُمَا لَقَطَعْتُكُمَا» رواه الشافعي والدارقطني وعبد الرزاق، ورواه البخاري تعليقاً. فأُضيف القطع إلى عليّ عليه السلام وهذا لا يستلزم أنه فعله بنفسه، بل يمكن وهو الأظهر أنه فعله بأن أمر به.

وأما إذا كان الأمر مختصاً بالمنفذ فليس المنفذ مجرد آلة، فإن الفاعل هنا هو المنفذ وليس الآمر، فإن قال الأمير لجنوده: اقرأوا هذا الكتاب، فإن القارئ هو الجندي وليس الآمر، وكذلك إذا قال الأب لابنه: كُلْ هذا الطعام فأكله الولد، فإن الآكل هو الابن وليس الأب، ولكن على الآمر مسؤولية الأمر وعواقبه.

المشارك المتعمد:

وهذا فاعل حقيقة سواء كانت مشاركته بمباشرة التنفيذ أو بالتدبير، فإن حصل ما قصده المشتركون في الظاهر، فهم شركاء فاعلون متعمدون لما حصل، ولكن إن حصل غير ما قصدوه في تعمدهم فهم فاعلون أيضاً لما حصل، غير أن التعمد قد يثبت عليهم أو لا يثبت وذلك بحسب القضية. فمن تعمد قتل زيد ظلماً فقتل خالداً فهو قاتل متعمد، وإنْ أخطأ التعيين، ولكن من تعمد أن يضرب زيداً بما لا يقتل في العادة وهو لا يريد قتله غير أن زيداً قُتل بذلك فهو غير متعمد، والله تعالى أعلم.

قال تعالى ﴿ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ﴾ البقرة: ٨٥ ، فأضاف الله تعالى إلى هؤلاء من بني إسرائيل إخراج فريق منهم من ديارهم فهم شركاء في ذلك بصرف النظر عن مقدار مشاركة كل واحد منهم في الإخراج.

وقال تعالى ﴿ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ ﴾ التوبة: ٤٠ ، وقال أبو بكر ﵁ حين توجه إلى الحبشة: أخرجني قومي فأريد أن أسيح في الأرض فأعبد ربي. رواه البخاري في سياق خبر طويل. ومعلوم أن كفار مكة كرهوا خروج النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة، بل أرادوا منعهم من الخروج ولكن ظلم الكفار المتعمد ألجأ المسلمين إلى الهجرة واضطرهم إليها. ولذلك دخل الكفار في حكم الفاعل وأُضيف الإخراج إلى جماعتهم بصرف النظر عن مقدار مشاركة كل واحد منهم، وأيضاً فإنهم فاعلون للإخراج بنص الآية وإن كانوا قد تعمدوا الظلم الملجئ إلى الهجرة ولم يتعمدوا أن يهاجر المسلمون إلى المدينة.

وقال تعالى ﴿ وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ﴾ يوسف: ١٨، الآية لا تمنع البتة أن يكون الذي لوث القميص بالدم بيده واحداً منهم، ولكن لما اشتركوا عمداً في تدبير الأمر دخلوا جميعاً في معنى الفاعل.

وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿ وَٱجْعَل لِّى وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِى ﴿٢٩﴾ هَٰرُونَ أَخِى ﴿٣٠﴾ ٱشْدُدْ بِهِۦٓ أَزْرِى ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكْهُ فِىٓ أَمْرِى ﴿٣٢﴾ ﴾ طه: ٢٩ - ٣٢ ، ثم قال تعالى ﴿ ٱذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ ﴾ طه: ٤٢، وهذه قرينة تقيد حق الشريكين فلا يجوز في هذا الموضع أن يذهب أحدهما فقط بحجة أن الشريك يعوض عن شريكه. ولذلك فإن هذه الآية الكريمة لا

تعارض ما ذكرناه من أن الشريك المتعمد فاعل، لأنه يجوز أن تقوم قرينة على تقييد حكم الشريك في موضع معين، كما يجوز قيام قرينة على تقييد المطلق وتخصيص العام وصرف سائر الظواهر عن ظاهرها وتكون الظواهر المجردة عن القرائن باقية على ظاهرها.

مثال ذلك الجماعة تشترك عمداً في قتل جنائي لمسلم واحد، فإن الحكم هو دية واحدة أو قتل الجماعة كلها قصاصاً بالواحد بقطع النظر عن عدد الذين باشروا القتل، وذلك لأنهم قتلة كلهم في الاستعمال العربي الذي نزل به القرآن الكريم. وهذا مذهب عمر وعلي ﵄، وبه أخذ الإمام مالك، ووافقه أبو حنيفة والشافعي ولكن مع استثناء بعض التفاصيل. فعن ابن عمر أن غلاماً قُتل غيلة فقال عمر: لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم. رواه البخاري وإسناده صحيح متصل كما بيَّن ابن حجر في (فتح الباري ١٢/ ١٩١) والألباني في (إرواء الغليل ٧/ ٢٥٩-٢٦١) ، وساق الألباني أسانيد وشواهد أخرى لهذا الخبر.

وعن أبي مجلز لما قتلت الخوارج عبد الله بن خباب، فبلغ ذلك علياً فأرسل إليهم أن أقيدونا بعبد الله بن خباب، قالوا: كيف نقيدك به وكلنا قتله؟ قال: وكلكم قتله؟ قالوا: نعم، قال: الله أكبر، ثم أمر أن يبسطوا عليهم وقال: والله لا يُقْتَلُ مِنْكُمْ عَشْرَةٌ، وَلَا يَنْفَلِتُ مِنْهُمْ عَشَرَةٌ، قالوا: فقتلوهم. رواه الدارقطني بإسناد صحيح.

وكذلك لو اشتركوا عمداً فيما هو دون القتل، فإنهم شركاء فيما يحصل، فعن الشعبي في رجلين شهدا على رجل أنه سرق فقطعه عليٌّ ﵁ ثم جاءا بآخر وقالا أخطأنا فأبطل شهادتهما وأُخذا بدية الأول وقال: لو علمت أنكما تعمدتما لقطعتكما. رواه البخاري معلقاً ولكن وصله الإمام الشافعي كما ذكرنا قبل قليل.

وقد ثبت عن النبي ﷺ ما يدل على القضاء على المشتركين بأنهم فاعلون كلهم بصرف النظر عن نصيب كل واحد منهم فيما تعمدوا الإشتراك فيه. فعن أنس ﵁ أن نفراً من

عُكل، ثمانية، قدموا على رسول الله ﷺ فبايعوه على الإسلام، فاستوخموا الأرض وسقمت أجسامهم فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال « ألا تخرجون مع راعينا في إبله فتصيبون من أبوالها وألبانها؟ »، فقالوا: بلى. فخرجوا فشربوا من أبوالها وألبانها، فصحوا فقتلوا الراعي وطردوا الإبل فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فبعث في آثارهم فأُدركوا فجئ بهم فقُطعت أيديهم وأرجلهم وسُمِرَ أعينهم ثم نبذوا في الشمس حتى ماتوا. رواه مسلم والبخاري. وفي رواية: ثم مالوا على الرعاة فقتلوهم وارتدوا عن الإسلام وساقوا ذود رسول الله ﷺ فبلغ ذلك النبي ﷺ فبعث في أثرهم فأُتِيَ بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسَمَلَ أعينهم وتركهم في الحرة حتى ماتوا. رواه مسلم. وفي رواية عن أنس أيضاً قال: إنما سَمَلَ النبي ﷺ أعين أولئك لأنهم سملوا أعين الرعاء. رواه مسلم. وفي رواية: فأنزل الله في ذلك ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا ﴾ المائدة: ٣٣ ، رواه أبو داود وصحح الألباني في الإرواء (١/ ١٩٥) إسناده. وفي رواية أن قطعهم كان من خلاف وهي رواية الترمذي كما ذكر ابن حجر في الفتح (١/ ٢٧١)، ومعلوم أن القطع من خلاف هي صفة قطع المحاربين، كما أن سمل أعينهم لأنهم سملوا أعين الرعاة في رواية مسلم، وهي صفة القصاص.

فهذا الحديث قد رواه الجماعة عن أنس، ورواه ابن ماجه بإسناد صحيح من حديث عائشة رضي الله عنها، ورواه أبو داود والنسائي من حديث ابن عباس، وليس في شئ من طرق الحديث أن النبي ﷺ سأل عن نصيب كل مجرم في الجريمة التي اشتركوا فيها، ولا أنه ﷺ فرق بين من قتل أو قطع أو سمل بيده ومن فعل ذلك بالتدبير والمشاركة، ولا شك أن إغفال تلك الأسئلة والأوصاف يدل على عدم تأثيرها وأن المشارك فاعل حقيقة. وهذا استدلال صحيح إن شاء الله تعالى، سواء كان النبي ﷺ قد عاقب أولئك بحد المحاربة أو القصاص أو بهما معاً، وذلك لأن كل واحدة من الجنايتين تقبل المشاركة بحيث لا تكون

الجناية تامة إلا بفعل المشتركين جميعاً. والأمر أظهر في القصاص، ولا شك أن عقوبة أولئك المرتدين تضمنت القصاص بتسمير الأعين كما في رواية لمسلم والنسائي والترمذي أن النبي ﷺ سمل أعينهم لأنهم سملوا أعين الرعاة. يؤيد ذلك أيضاً أن المحارب يعاقب بواحدة من العقوبات المذكورة في قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ ﴾ المائدة: ٣٣ ، وأولئك عوقبوا بالقطع والسمل والقتل جميعاً، فإما أن يقال: اجتمعت عليهم المحاربة والقصاص أو يقال إنهم عوقبوا قصاصاً فقط وأن رواية أبي داود بنزول آية المحاربة تحمل على أن الآية نزلت بعد عقوبتهم، والله تعالى أعلم.

ومن البعيد جداً أن يكون أولئك الرهط من عكل وعرنية قد عوقبوا بحد الردة، فإن حد الردة ليس فيه قطع ولا سمل الأعين ولا عدم حسم القطع وإنما تكون هذه الأمور في العقوبة بالمثل أي القصاص. وأيضاً فإن قصة أولئك الرهط كانت في السنة السادسة من الهجرة على ما ذكر أهل السيرة والقرطبي في تفسير آية المحاربة. وأما حد الردة فالراجح أنه شرع قبيل حجة الوداع في السنة العاشرة أو أواخر التاسعة للهجرة وقد حققنا ذلك في الكلام عن المنافقين من كتاب (ثمار التنقيح على فقه الإيمان).

وقد منع بعض السلف من الإقتصاص من الجماعة بالواحد، وهذا أحد الوجهين في مذهب الإمام أحمد كما نقل ابن قدامة في (المغني ٩/ ٣٦٧-٣٧٤و٤٧٨-٤٧٩). ويحكى أن أهل هذا المذهب احتجوا بآية القصاص وآية النفس بالنفس. والصحيح إن شاء الله تعالى أن الآيتين ليس فيهما منع الاقتصاص من الجماعة بالواحد.

أما قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ﴾ البقرة: ١٧٨، فإن القصاص في العربية لا يستلزم المساواة في العدد. وإنما القصاص تتبع الجناة بما تقتضيه

جنايتهم وإحصاء ذلك بدقة. ومنه قولهم: تقصى، أي تتبع الأمر وأحاط بجوانبه، ومنه قوله تعالى ﴿ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ ﴾ القصص: ١١. ويؤكد أن اشتراط المساواة في العدد ليس له أصل في معنى القصاص، حديث أبي سعيد الخدري أنه سمع رسول الله ﷺ يقول « إذا أسلم العبد فحسن إسلامه يكفر عنه كل سيئة كان زلفها، وكان بعد ذلك القصاص الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله عنها » رواه البخاري، ولذلك فإن من اقتص من الجماعة بالواحد فإنه موافق لآية القصاص لأن المشارك المتعمد فاعل للجناية التي اقتضت القصاص.

وأما قوله تعالى ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ﴾ المائدة: ٤٥ ، فلو كانت الآية : نفس بنفس لكان يحتمل أن يدعي مفسر بأن المعنى واحد بواحد، ولكن الله تعالى أدخل على النفس أل التعريف، والظاهر هنا أنها أل الجنسية التي يراد بها الماهية أو النوعية بصرف النظر عن المقدار، وذلك كقوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾ الأنبياء: ٣٠ ، فالمراد هنا نوع الماء عموماً وليس كل قطعة من الماء. فالمراد بآية المائدة هو أن جنس النفس بجنس النفس، فلا تقتل نفس بسبب جرح غير قاتل، وأما العدد فيأتي من دليل آخر.

وبقي التوفيق: بين ما سبق ذكره وحديث ابن عمر عن النبي ﷺ إذا أمسك الرجل الرجل وقتله الآخر: يقتل الذي قتل ويحبس الذي أمسك. رواه الدارقطني في سننه (٣/ ١٣٩-١٤٠)، وبإسناد صحيح في الظاهر، وقد صححه ابن القطان كما نقل الحافظ ابن حجر وصححه ابن كثير على شرط مسلم كما نقل الصنعاني في (سبل السلام)، وهذا الإسناد الصحيح المتصل في الظاهر انفرد به عمر بن سعد أبو داود الحفري، وهو ثقة مشهور، وقد عَدَّه البيهقي في (السنن الكبرى) غير محفوظ، وأن الصواب هو الرواية

المرسلة. وأيضاً، فإن رواية الدارقطني هذه ليس فيها تصريح ابن عمر أن النبي ﷺ قال ذلك، بل يمكن أن يكون ابن عمر إنما نقل فعل النبي ﷺ في قضية معينة، ومعلوم أن عموم قضايا الأعيان ليس كعموم الألفاظ المنقولة نصاً، إذ يجوز في تلك القضية أن يكون الممسك مشاركاً في الخصومة فقط وليس في القتل، وذلك بحسب القرائن، أي بغير نية القتل. وذلك أنه قد يقتتل القوم مع تفاوت النيات فأحدهم يريد مجرد الخصومة والضرب والآخر لا يتحرج من القتل، فلا يكون الممسك قاتلاً إذا قامت قرائن على عدم إرادة القتل، فإن انتفت هذه القرائن خرج عن كونه ممسكاً ولم يشمله حديث ابن عمر في الممسك وإنما يشمله ما يشمل القاتل كما سبق بيانه، وهذا التأويل هو رواية عن الإمام أحمد كما نقل ابن قدامة في (المغني ٩/ ٤٧٨-٤٧٩). وأما رواية الدارقطني التي فيها تصريح بأن النبي ﷺ قال ذلك فهي مرسلة، أرسلها سعيد بن المسيب مرة وإسماعيل بن أمية مرة أخرى من غير ذكر ابن عمر، وفي مرسل آخر عن إسماعيل بن أمية تصريح بأن الحديث كان قضاءً قضى به النبي ﷺ، وهذه المراسيل رواها الدارقطني. وعبارة الإسناد المتصل في طبعتين عندي للدارقطني هي «عن ابن عمر عن النبي ﷺ: إذا أمسك»، من غير كلمة: قال النبي ﷺ ، وكذلك النص في نسخة الموقع الرسمي للمكتبة الشاملة. ولكن رواه البيهقي بلفظ: قَالَ رَسُول الله صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ« إذا أمسك الرجل الرجل .....» ، وبإسناد صححه ابن القطان وابن الملقن ، ولكن وصفه البيهقي بأنه غير محفوظ. وعلى أي حال، فإن آيات القرآن الكريم والحديث الصحيح المشهور في الذين قتلوا الرعاة، تدل كلها بقوة على أن المشارك المتعمد له حكم الفاعل، بل إن المشارك بالتدبير قد يكون أشد بكثير من المباشر المخدوع ، فإما أن تكون الرواية المتصلة عند البيهقي غير محفوظة كما قال البيهقي، او أن الراوي توسع في الرواية بالمعنى فعبَّر عن قضاء معين للنبي ﷺ بصيغة: «قال النبي ﷺ»، فإن الرواية بالمعنى شائعة عند الرواة، او يُحمل ذلك القضاء على قيام

القرائن باختلاف نية القاتل عن نية الممسك. ويؤيد أن المشارك المتعمد فاعل، ما سنذكره بعد قليل عن الملجِئ والمسبِب المتعمد إن شاء الله عز وجل، والله تعالى أعلم.

وأما من جعل الاقتصاص من الجماعة بالواحد من باب قياس الرأي أو المصلحة المرسلة التي ليس لها عنده شاهد من الشرع لا بالإعتبار ولا بالإلغاء، من ظن ذلك فقد أخطأ خطأً كبيراً فإنه يفتح الباب لاستباحة دماء المسلمين برأي ظني أو بمصلحة يراها برأيه مع اعتقاده أن الشرع لا يشهد لها بشيء!! بل هو يعلم أن الأصل الشرعي في الدماء هو الحرمة ومع ذلك استباح الدماء بمحض الظن والرأي!! ثم لو جاز ذلك فإنه يؤدي إلى هدم الديانة لأنه ما من حرمة دون الدماء الزكية إلا ويمكن استباحتها بالرأي المحض أو بالمصلحة التي يعترف زعيمها أن الشرع لا يشهد لها بشيء!!

المكرِه والملجِئ:

له ثلاثة أحوال:

الأول: أن يكون المكرِه آمراً متسلطاً مع ما يتضمنه الإكراه من تهديد أو تعذيب أو نحو ذلك، فهذا فاعل حقيقة كما تقدم في حكم الآمر. غير أن الآمر يكثر أن يكون معذوراً كالقاضي المجتهد والأمير الشرعي فلا ضمان عليه ولا يقتص منه، وإنما الضمان في بيت المال إذا كان الخطأ عن اجتهاد وغير متعمد. وأما المكرِه فهو في الغالب غير معذور وعليه القصاص أو الضمان كما صرح بذلك ابن عبد السلام رحمه الله تعالى في (قواعد الأحكام ٢/ ١٥٥)، فمن أكره رجلاً على قتل رجل فإن المكرِه (بكسر الراء)قاتل قطعاً.

الثاني: أن يكون الرجل ملجِئاً إلى الفعل بتصرفه لا بقوله، وهذا فاعل أيضاً ومنه قوله تعالى ﴿إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ﴾ التوبة: ٤٠ ، ومعروف أن الكفار كرهوا هجرة النبي ﷺ وأصحابه إلى المدينة وأرادوا منعه منها، ولكن ظلم الكفار ألجأ المسلمين إلى الهجرة واضطرهم إليها، فدخل الكفار في معنى الفاعل

وصاروا هم الذين أخرجوا رسول الله ﷺ وأصحابه، بالإضافة إلى ما تضمنته تصرفاتهم الظالمة من أذى وتـهديد وغير ذلك. وفي هذا المعنى أدلة أخرى سـبق ذكرها في أول الكلام عن المشـارك.

الثالث: رجل قد يريد الخير ولكنه لا يشعر أنه بتصرفاته يُـحَمِّلُ من هم تحت أمره أكثر من وسعهم، وقد يلجئهم إلى أفعال محذورة، وذلك كالأب مع أولاده والأمير مع جنوده والمدير مع موظفيه. فالملجئ هنا له حكم المخطئ الذي ليس بفاعل، وأما الفاعلون لما هو محذور فقد يلتمس لهم العذر لأنهم في حكم المضطر أو مقاربون لذلك.

فعن ابن جريج، قال: أخبرني عبد الله بن أبي مليكة (وهو عامل الطائف) أن عبدين عدوا على خمار امرأة، فسألتهما فقالا: حملنا عليه الجوع واضطررنا إليه، قلت: أكانا آبقين؟ قال: لم أعلم، قال: فكتبت فيهما إلى ابن عباس وإلى عبيد بن عمير وعباد بن عبد الله بن الزبير، فكتب عباد: أن اقطعهما، وكتب عبيد بن عمير: أن قد أُحل الميتة والدم ولحم الخنزير لمن اضطر، وكتب ابن عباس وقد كنت كتبت إليه بما اعتلا به من الجوع فكتب: أن قد أصبت، لا تقطعهما وغرّم سادتهما ثمن الخمار، وإنْ كان فيهما جلد فاجلدهما لئلا يعتل العبد بالجوع. رواه عبد الرزاق في (المصنف ١٠/ ٢٣٧-٢٤٢). وفي هذا المعنى آثار عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، رواها عبد الرزاق أيضاً.

المسبب المتعمد:

فهو لا يخلو من أن يكون مباشراً بيده أو بتدبيره أو آمراً أو مشاركاً أو مُلجِئاً، مع التعمد في كل ذلك. فمن فعل شيئاً من ذلك وقام الدليل على تعمده فهو مسبب وفاعل لما حصل كما سبق في بيان هذه الأنواع. وهذا قريب إلى الغاية من مذهب الحنابلة كما نقله ابن قدامة في (المغني ٩/ ٣٢٢-٣٣٤).

مثال ذلك من شهد زوراً متعمداً على رجل ليُحكم عليه بالقتل أو القطع، ومن أراد قتل رجل فدس سماً في طعامه فمات منه، ومن احتال على رجل فأرسله إلى مكان يعلم أن

فيه مقتله، ومن ألجأ رجلاً إلى ما يقتل غالباً كأن يحبسه ويمنعه الطعام والشراب حتى يموت أو يحبسه فيمرض فيمنعه الأطباء والعلاج حتى يموت وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة.

وفي سياق ذكر أنواع القتل العمد، قال ابن قدامة رحمه الله تعالى: النوع الرابع: أن يحبسه في مكان ويمنعه الطعام والشراب مدة لا يبقى فيها حتى يموت، فعليه القود لأن هذا يقتل غالباً، وهذا يختلف باختلاف الناس والزمان والأحوال. النوع الخامس: أن يسقيه سماً أو يطعمه شيئاً قاتلاً فيموت به، فهو عمد موجب للقود إذا كان مثله يقتل غالباً. وإنْ خلطه بطعام وقدمه إليه فأكله أو أهداه إليه أو خلطه بطعام رجل ولم يعلم ذلك فأكله فعليه القود، لأنه يقتل غالباً. النوع السابع: أن يتسبب إلى قتله بما يقتل غالباً، وذلك أربعة أضرب، الضرب الثاني: إذا شهد رجلان على رجل بما يوجب قتله ثم رجعا واعترفا بتعمد القتل ظلماً وكذبهما في شهادتهما فعليهما القصاص. اهـ مع اختصار من المغني كما ذكرنا.

وفي هذا الأصل أقوال مضطربة لجماعة من الأئمة والفقهاء، مثال ذلك القتل بالسم، ففي (بداية المجتهد ٢/ ٣٩٧) نقل ابن رشد عن الجمهور وجوب القصاص فيه وهو مذهب مالك والحنابلة وقول للشافعي. ولكن ذهبت طائفة من الفقهاء إلى أن القتل بالسم لا قصاص فيه إلا إذا أكرهه إكراهاً على شرب السم وأما إذا دسه في طعام المقتول متعمداً فلا قصاص!! بل بالغت طائفة، أظنهم الحنفية، فزعمت أنه لا قصاص فيه ولا دية أو فيه الدية على العاقلة كالقتل الخطأ!! قال بدر الدين العيني: إن الإمام مالكاً احتج به على أن القتل بالسم كالقتل بالسلاح الذي يوجب القصاص، وقال الكوفيون: لا قصاص فيه وفيه الدية على العاقلة، قالوا: ولو دسه في طعام أو شراب لم يكن عليه شيء ولا على عاقلته.اهـ من (عمدة القارئ ١٥/ ٩٢). بل أن القتل بالسم المدسوس عمداً في الطعام ليس من باب القتل العمد أصلاً عند الحنفية كما يظهر من كلام الموصلي في (الإختيار

٥/ ٣١) وغيره!! وقال أبو محمد ابن حزم: من سم طعاماً وقدمه إلى إنسان وقال له: كل فأكل فمات، لا قود فيه ولا دية ولا كفارة، وإنما عليه ضمان الطعام الذي أفسد إنْ كان لغيره والأدب. ولا فرق بين هذا وبين من غر آخر يوري له طريقاً أو دعاه إلى مكان فيه أسد فقتله. اهـ !! من (المحلى ١١/ ٢٥-٢٨).

والذين ذهبوا إلى أن القتل بالسم ونحوه لا قصاص فيه احتجوا مرة بالتعليل ومرة بالحديث.

أما التعليل، فهو عندهم أن واضع السم لم يباشر شيئاً في المقتول، بل المقتول هو المباشر في نفسه، أي أنهم اعتبروا فعل المقتول بدعوى أنه أكل الطعام مختاراً وإنْ كان لا يدري أن السم قد وضع فيه عمداً. وهذا يقدح عندهم في صفة القتل العمد، وبذلك يكون الذي يتعمد وضع السم الفاتك في الطعام ليقتل به زيداً ليس قاتلاً متعمداً لزيد وإنْ مات زيد بذلك الطعام!! هذا ما تقتضيه قواعد الحنفية في أحكام القصاص، وبه أخذ ابن حزم وإنْ كان من نفاة التعليل. ولا شك أنه مذهب مردود لا يستقيم مع أصول الشريعة ولا مع لغة العرب. وذلك أن اشتراط المباشرة في صفة القتل العمد عند الحنفية هو محض خطأ، لأنهم لا يشترطون المباشرة باليد ولكن بالسلاح الذي في اليد، فمن وقف وراء رجل وقتله بالسيف من حيث لا يشعر المقتول فعليه القصاص، فأي فرق بين هذا الذي وضع السيف في يده وذاك الذي وضع السم في يده ثم نقله عمداً إلى المقتول بواسطة الطعام؟! فمن المحال من جهة العربية أن يكون الأول قاتلاً متعمداً دون الثاني، بل إن الإستعمال القرآني والعربي للفظ الفاعل وما هو مشتق منه ينقض مذهب الحنفية. وذلك أن مطلق لفظ الفاعل إنما يدل على تحقيق الفعل بصرف النظر عن كون الفاعل قائماً به مباشرة بجسده وقلبه أو قائماً به بواسطة وكذلك بصرف النظر عن كيفية القيام بالفعل، أهو دفعة واحدة أو بواسطة سلسلة من الخطوات.

وأما التمييز بين المباشر والمتوسط فإنما يعرف من المعنى الخاص الذي يدل عليه كل لفظ من ألفاظ الفاعل وكذلك من القرائن وليس من مطلق لفظ الفاعل. ألا ترى أن قوله

تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴿٩٥﴾ فَالِقُ ٱلْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيْلَ سَكَنًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾ ﴾ الأنعام: ٩٥ - ٩٦ ، إنما يدل على مجرد فلق الحب والنوى وإخراج الميت من الحي وجعل الليل سكناً، سواء كان ذلك دفعة واحدة أو بخطوات متعددة ولا مانع أيضاً من أن تسخر مخلوقات الله تعالى كالبشر وغيره للقيام ببعض تلك الخطوات. وكذلك قوله تعالى ﴿ وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا ﴾ مريم: ٩ ، إنما يدل على مطلق الإتيان سواء أتى كل واحد بنفسه أو ساقه سائق إلى قراره، وسواء كان إتيانه مرحلة واحدة او مراحل. وكذلك قولك: هذا معطي زيد درهماً، فإنما يدل على مطلق الإعطاء بصرف النظر عن الكيفية سواء أعطاه يداً بيد أو بواسطة رسول أو وضع الدرهم في مكان معين وقال لزيد: خذه من هناك. وأما قوله تعالى ﴿ فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ الحجر: ٢٩، فقد يفهم منه مباشرة السجود، غير أن فهم ذلك إنما جاء من معنى الأمر بالسجود وليس من لفظ اسم الفاعل، ونحو ذلك يقال في قوله تعالى ﴿ وَٱلْمُقِيمِى ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ الحج: ٣٥ . ثم بأي حجة أدخل بعضهم القاتل بالسم في حكم القتل الخطأ!! فإن أحكام القتل الخطأ إنما تتناول من هو قاتل، كما قال تعالى ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ ﴾ النساء: ٩٢ ، فالذي يتعمد أن يدس السم ليقتل زيداً فإما أن يكون قاتلاً متعمداً أو لا يكون قاتلاً أصلاً، ومن المحال أن يكون مخطئاً وهو متعمد في دس السم وفي نية القتل به في الظاهر. فلو كان تعليل الحنفية مستقيماً وذلك دعوى أن المقتول بالسم هو الذي أكل الطعام مختاراً، فإنه يوجب إسقاط الضمان عن القتل الخطأ جملة لأن المقتول لا يكاد ينفك عن فعل يجره إلى الإصابة بفعل القاتل. مثال ذلك المقتول خطأً بطلق ناري لجندي أو لصياد فإنه يمكن أن يقال حسب ذلك التعليل: إن المقتول هو الذي جاء إلى الموضع الذي صار فيه غرضاً لضربة الجندي أو

الصياد!! فإن رُدت هذه المقالة بأن ذلك المقتول إنما جاء إلى موضع مباح في الظاهر، ولم يكن مخطئاً في مجيئه لأنه لم يقتحم موضعاً ممنوعاً، فكذلك يبطل قول الحنفية في السم لأن الذي أكل الطعام المسموم لم يكن مخطئاً في أكله، فإنه أكل طعاماً مباحاً في الظاهر وهو لا يدري أن السم قد دس فيه عمداً.

<u>وأما الحديث</u> الذي احتج به من تسامح في حكم القاتل بالسم ونحوه من أسباب القتل، فهو حديث الشاة المسمومة لما فتحت خيبر، فعن أنس ﷺ أن امرأة يهودية أتت رسول الله ﷺ بشاة مسمومة فأكل منها، فجيء بها إلى رسول الله ﷺ فسألها عن ذلك فقالت: أردت لأقتلك، قال « ما كان الله ليسلطك على ذاك » أو قال « عليَّ »، قال قالوا: ألا نقتلها؟ قال « لا »، قال: فما زلت أعرفها في لهوات رسول الله ﷺ . رواه البخاري ومسلم والسياق من مسلم. ومعنى: لهوات جمع لهاة وهي لحمة في الفم أو قريبة منه ومعنى كلام أنس أنه بقي للسم أثر ظاهر أو علامة من لون أو نحوه في موضع اللهوات. وإنما احتج أولئك بهذا الحديث لأنهم ظنوا أن النبي ﷺ لم يقتلها بالرغم مما جاء في بعض الروايات أن بعض أصحابه ﷺ مات من تلك الشاة المسمومة. والجواب وبالله تعالى التوفيق أنهم وضعوا هذا الحديث في غير موضعه كما يتضح من الوجوه الآتية:

الوجه الأول: إن الروايات الصحيحة في عدم قتل اليهودية ليس فيها أن أحداً مات من الصحابة، ولا خلاف أن القتل قصاصاً إنما يثبت بحصول الموت، وأما الضرر فيقتص له مِثلاً بمثل وحسب القواعد الشرعية.

الوجه الثاني: قد ثبت في تلك القصة أن بشر بن البراء ﷺ مات من السم، فقتلها النبي ﷺ، فيمكن الجمع بين الروايات أن النبي ﷺ لم يقتلها أولاً لأنه لم يمت أحد بالسم، ثم لما مات بشر بن البراء بسبب تلك الأكلة قتلها النبي ﷺ. فعن أبي هريرة أن امرأة يهودية دعت النبي ﷺ وأصحاباً له على شاة مصلية، فلما قعدوا يأكلون أخذ رسول الله ﷺ لقمة

فوضعها ثم قال لهم « أمسكوا إن هذه الشاة مسمومة »، فقال لليهودية « ويلك لأي شيء سممتني »، قالت: أردت أن أعلم إن كنت نبياً فإنه لا يضرك وإن كان غير ذلك أريح الناس منك، وأكل منها بشر بن البراء فمات، فقتلها النبي ﷺ. رواه الحاكم في (المستدرك ٣/ ٢٤٢) وصححه على شرط مسلم، وحسنه الألباني في حاشية (فقه السيرة)، ورواه كذلك الإمام البيهقي في (السنن) كما نقل شعيب وعبد القادر الارنؤوط وحسناه في تحقيق (زاد المعاد ٣/ ٣٣٦)، ورواه كذلك الطبراني في (المعجم الكبير ٢/ ٣٤) بإسناد لا بأس به. ولهذا الحديث طريق آخر عند أبي داود في سننه (٤/ ١٧٤)، ووصفه الألباني بأنه حسن صحيح.

الوجه الثالث: ثم على تقدير أن النبي ﷺ لم يقتلها البتة، فقد قال ابن قدامة: ويجوز أن يترك قتلها لكونها ما قصدت بشر بن البراء إنما قصدت قتل النبي ﷺ فاختل العمد بالنسبة إلى بشر. اهـ من (المغني ٩/ ٣٣٠) ، وكلام ابن قدامة ينزل على أن الفاعل ليس متعمداً إذا أخطأ التعيين، ولكن سبق أن ذكرنا في أول الكلام عن المشارك أن المتعمد له حكم الفاعل المتعمد، سواء حصل ما قصده أو حصل غير ذلك مما هو من جنس ما تعمده. يؤيد ذلك ما سبق ذكره من الأدلة في حكم المشارك المتعمد، وربما يؤيده أيضاً الرواية الثابتة عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قتل اليهودية ببشر بن البراء، غير أن رواية الحاكم صريحة أن اليهودية دعت النبي ﷺ وأصحاباً له وهذا يدل على أنها قصدت الصحابة أيضاً ولكن ليس قصداً أصلياً وإنما قصدتهم تبعاً لقصدها في قتل النبي ﷺ.

الوجه الرابع: في رواية عن معمر عن الزهري قال: فأسلمت – أي اليهودية – فتركها النبي ﷺ، قال معمر: وأما الناس فيقولون قتلها النبي ﷺ. رواه البيهقي في (دلائل النبوة ٤/ ٢٦٠-٢٦١). وهذه رواية مرسلة، فالصحيح هو الأخذ بالرواية المتصلة التي سبق ذكرها.

الوجه الخامس: إن قصة الشاة المسمومة قضية عين، ومعلوم أن قضايا الأعيان لا عموم لها إلا بما يفسرها من أدلة أو يجب تنزيلها على مقتضى النصوص الشرعية، ألا ترى أن القصة محمولة هنا على ما ذكرناه من قتل اليهودية بعد موت بشر بن البراء، ويبدو أن بشر بن البراء قد تأخر موته كما يحدث في كثير من السموم، ففي رواية أن بشر بن البراء ماطله وجعه. رواه البيهقي في الدلائل، وهو من المراسيل الضعيفة، وفي إسناد آخر أن الوجع ماطله سنة. رواه ابن سعد في (الطبقات الكبرى ٢٠١-٢٠٢)، ونحن نكتفي هنا بالرواية القوية السابقة في قتل اليهودية وبما هو معلوم بلا شك أن الموت بالسم قد يتأخر. وأيضاً فإنه لولا حديث قتل اليهودية ببشر بن البراء لجاز حمل القصة أيضاً على أن أولياء المقتول بالسم عفوا عنها، لأنه أمر جائز وكان بعض الناس يفعلونه. فمع هذه الإحتمالات لا يصح البتة الإحتجاج بقصة الشاة المسمومة لجعل القاتل المتعمد بالسم ليس قاتلاً أو ليس متعمداً فإنه مجرد ظن، بل وَهْم تعارضه الأدلة الصحيحة الصريحة في القصاص وفي معاني العربية.

وقد صح عن علي عليه السلام ما يدل على أن المسبب المتعمد فاعل متعمد، فعَنْ الشَّعْبِيِّ أَنَّ رَجُلَيْنِ أَتَيَا عَلِيًّا - رَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْهُ - فَشَهِدَا عَلَى رَجُلٍ أَنهُ سَرَقَ فَقَطَعَ يَدَهُ ثُمَّ آتِيَاهُ بِآخَرَ فَقَالَا: هَذَا الَّذِي سَرَقَ وَأَخْطأْنَا عَلَى الْأَوَّلِ فَلَمْ يُجِزْ شَهَادَتَهما عَلَى الْآخَرِ وَغَرَّمَهُمَا دِيَةَ يَدِ الْأَوَّلِ، وَقَالَ: « لَوْ أَعْلَمُكُمَا تَعَمَّدْتُمَا لَقَطَعْتُكُمَا» رواه الشافعي والدارقطني وعبد الرزاق، ورواه البخاري تعليقاً. وهنا أيضاً خالفت الحنفية فقد قال السمرقندي: شهود القصاص إذا رجعوا لا يجب عليهم القصاص ولكن تجب عليهم الدية عندنا خلافاً للشافعي، لأنه لم يوجد القتل منهم مباشرة وإنما وجد منهم سبب القتل. اهـ من (تحفة الفقهاء ٣/ ١٣٠)، والظاهر أن السمرقندي إنما أراد شهود الزور إذا تعمدوا الكذب، بدليل أنه نصب الخلاف مع الشافعي في الإقتصاص منهم، ومعلوم أنه لا مجال في الكلام

عن الإقتصاص من شهود القصاص إلا فيما كان عمداً. وقد سبق بيان ضعف مأخذ الحنفية وأن مذهب علي عليه السلام هنا هو الصحيح.

ومن الأمثلة الدقيقة اشتراك شهود الزور إذا شهدت طائفة على رجل بأنه محصن وشهد آخرون عليه بالزنا فرُجم، فإن شهود الإحصان مسببون متعمدون لأنهم مشاركون في تدبير الجناية فعليهم ما على الفاعل المتعمد إذا افتضح أمره، وفي ذلك خلاف حكاه الإمام الغزالي ومحقق كتابه الدكتور حمد الكبيسي (شفاء الغليل ٥٦١و٥٧٤-٥٧٥).

ولعله اشتبه على بعضهم الفرق بين الإماتة والقتل، أما الإماتة بمعنى إبانة الروح عن الجسد فإنما يفعلها الله عز وجل ومن يأذن الله عز وجل له بذلك، قال تعالى ﴿ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحْيِۦ وَيُمِيتُ ﴾ البقرة: ٢٥٨ ، وقال تعالى ﴿ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ﴾ البقرة: ٢٥٩ ، وقال تعالى ﴿ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ آل عمران: ٤٩. وكذلك الإحياء إذا كان بمعنى بعث الروح في الجسد. وأما الذي يفعله الإنسان فهو قتل الجسد ثم يتولى الله عز وجل الإماتة، ولا فرق أن يكون القتل بالسيف أو بالسم أو بتدبير آخر. ولذلك يقال: قتل فلان فلاناً، ولا يكاد يقال: أماته إلا بضرب من التجوز أو الإستعارة بحيث يفهم أن الإنسان ليس له شأن في فصل الروح عن الجسد، كقولهم: أمات فلان بنين، أي ماتوا له. ومعلوم أن الأحكام الفقهية مبنية على القتل بصرف النظر عن وسيلة القتل، فلا فرق في القتل بين السم والخنق والسيف. ولذلك شنع بعضهم على من فرق بين وسيلة وأخرى بلا دليل.

قال الإمام القرطبي: قال ابن المنذر: وقول كثير من أهل العلم في الرجل يخنق الرجل: عليه القود، وخالف في ذلك محمد بن الحسن، فقال: لو خنقه حتى مات أو طرحه في بئر فمات أو ألقاه من جبل أو سطح فمات لم يكن عليه قصاص وكان على عاقلته الدية، فإن

كان معروفاً بذلك قد خنق غير واحد فعليه القتل. قلت – القائل القرطبي – وحكى هذا القول غيره عن أبي حنيفة فقال: وقد شذ أبو حنيفة فقال فيمن قتل بخنق أو بسم أو تردية من جبل أو بئر أو بخشبة: إنه لا يقتل ولا يقتص منه، إلا إذا قتل بمحدد حديد أو حجر أو خشب أو كان معروفاً بالخنق والتردية، وكان على عاقلته الدية. وهذا منه رد للكتاب والسنة وإحداث ما لم يكن عليه أمر الأمة وذريعة إلى رفع القصاص الذي شرعه الله للنفوس.اهـ من (تفسير القرطبي ٢/ ٣٥٩-٣٦٠).

المخطئ في الفعل:

أي غير المتعمد سواء كان مباشراً بيده أو آمراً أو مشاركاً أو مسبباً. فإذا وقع الفعل على نحو ما ذكرناه في المباشر والآمر والمشارك والمسبب، فإن المخطئ فاعل غير أن الحاجة قائمة إلى قرينة تدل على عدم تعمده.

فيظهر لي، والله تعالى أعلم، أنه إذا صلح من معنى الكلام أن يكون الفعل مقصوداً، فإن لفظ الفعل والفاعل يتضمن في الظاهر وجود النية والقصد، فإذا قلت: أكل فلان الطعام، فالظاهر أنه أكل متعمداً ما لم تدل قرينة على أنه أكل خطأً أو مكرهاً. وكذلك إذا قلت: أكرم محمد أباه وضرب زيد سعيداً وقتل خالد سيفاً. وكذلك إذا قلت: زيد ظالم أو قاتل، فالظاهر أنه تعمد القتل وإنه ظلم عن علم، لا أنه رجل صالح اجتهد فأخطأ فوقع منه ظلم عن غير قصد. وأما مع القرينة اللفظية أو المعنوية فإن الفعل الذي يصلح أن يتضمن القصد قد يستعمل لما لا قصد فيه وإنما حصل خطأً أو كرهاً أو طبيعة، كقوله تعالى ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ آل عمران: ١٨٥، وقوله تعالى ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا ﴾ النساء: ٩٢ . وأما الكلام الذي لا يصلح أصلاً أن يتضمن القصد والنية فلا إشكال فيه، وذلك كإسناد الفعل إلى غير عاقل كقولك: سقط الجدار وجرى الماء، وقال تعالى ﴿ فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُّسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُواْ هَـٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ﴾ الأحقاف: ٢٤ .

وربما يعترض بعضهم بأن استعمال الفعل والفاعل لغير المتعمد كثير جداً فكيف يكون خلاف الظاهر أو خلاف الأصل؟! فالجواب وبالله تعالى التوفيق أن أمثلة استعمال الفعل والفاعل لغير المتعمد مع كثرتها فإنها قليلة في جنب كثرة استعمال الفعل والفاعل، كما أن سلامة البيان تقتضي إثبات ما ذكرنا أنه ظاهر أو أصل وما يتضح بقرينة لفظية أو معنوية لأنه خلاف الأصل.

يؤيد ذلك أنه يصلح أن تعبر عن قولك: أكرم محمد أباه، بقولك: كان محمد كريماً مع أبيه، وكأن كرم محمد مع أبيه كان صفة نفسية له يريدها في التعامل مع أبيه.

ويؤكد ذلك أن أوصاف المدح والذم التي لا تفيد المدح والذم إلا بوجود القصد، يكثر جداً إطلاقها بلا قرينة وتدل على وجود القصد، ويدل ذلك على أن تلك الأوصاف تتضمن القصد أصلاً فلا حاجة إلى قرينة تدل عليه إلا عند إرادة التوكيد، وإنما نحتاج إلى قرينة لتدل على عدم القصد. من ذلك قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾ هود: ١١٧، وقوله تعالى ﴿ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَٰلِمُونَ ﴾ القصص: ٥٩. والأمثلة من هذا النوع كثيرة جداً.

وينبغي التنبيه إلى أن بعض ألفاظ المدح والذم لا تصلح للمخطئ البتة سواء كانت بلفظ الفعل أو الفاعل، نحو وصف رجل بأنه فاسق، فإنه لا يصلح للمؤمن العدل الذي وقع في حرام بخطأ في الإجتهاد، وقد بينا ذلك بتوسع في كتاب (ثمار التنقيح). وتوجد ألفاظ كثيرة من هذا النمط، تعرف بالرجوع إلى اصطلاح الشرع وإلى علوم العربية. ولكن قد يتسامح في وصف المخطئين بالفعل أكثر مما يتسامح في وصفهم باسم الفاعل ونحوه، خاصة من القرينة الدالة على خلاف الظاهر. وقد بين أهل العربية كابن الزملكاني في (البرهان ١٤٠-١٤٣) والدكتور فاضل صالح السامرائي في (معاني النحو ٣/ ١٦٨-١٦٩) وغيرهما، أن الاسم أبلغ من الفعل في إلصاق الصفة بالموصوف والدلالة على رسوخ الصفة وثبوتها، ألا ترى أن الفرق واضح بين قولك: كتب سعيد،

وقولك سعيد كاتب. ثم إن الأسماء مراتب في دلالتها على ثبوت الصفة في الموصوف، فإن الصفة المشبهة مثلاً أبلغ من اسم الفاعل، فقولك الحسن سيد أبلغ من قولك الحسن سائد، وقد بين ابن يعيش ذلك بياناً حسناً في (شرح المفصل ٦/ ٨٢-٨٣)، ونحوه يقال في صيغ المبالغة. وهذا أصل مهم لأن الناس غير معصومين فينبغي أن يُعرف بأن كثيراً من الأوصاف لا تتناول المخطئ أصلاً، سواء كانت مدحاً أو ذماً.

وربما يشكل أمران على الأصولي، أحدهما: إذا كان المخطئ هو غير المتعمد أو غير القاصد، فكيف أجرت المالكية وطائفة من الحنابلة حكم المتعمد على من تعمد أن يقتل زيداً ولكنه أخطأ التعيين فقتل سعيداً خطأً؟ الثاني: إذا كان المخطئ فاعلاً بقرينة لفظية أو معنوية فكيف سقط الضمان عن المخطئ من القضاة والأطباء وأمراء الجيوش؟ والجواب وبالله تعالى التوفيق: أن ذلك ليس خلطاً بين المتعمد والمخطئ، ولا لكون المخطئ من القضاة ونحوهم ليس فاعلاً، بل هو فاعل على ما تقدم بيانه، غير أن آية النساء في القتل الخطأ ليست عامة في القتل الخطأ كله، كما أنها لا تجعل دفع الدية مقصوراً على الجاني نفسه.

<u>يوضح الأمر، حكم القتل الخطأ:</u>

قال عز وجل ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ﴾ النساء: ٩٢ ، فحكم الآية معلق على حصول الخطأ في فعل القتل الواقع على أي مؤمن كان، أي ان فعل القتل الواقع على المؤمن ليس مقصوداً، فيدخل فيه من تعمد أن يقتل كافراً محارباً فقتل مؤمناً خطأ، ولكن لا يدخل فيها من تعمد أن يقتل مؤمناً معيناً فقتل مؤمناً غيره خطأ. يوضح الأمر أن قوله تعالى ﴿ مُؤْمِنًا ﴾ نكرة في سياق الشرط فهي مطلقة تقع في الظاهر على أي مؤمن بلا تعيين، وهذا كقولك: من أكل طعاماً خطأً فلا كفارة عليه، فإن الخطأ هنا إنما هو في فعل أكل الطعام وليس في تعيين المأكول من أصناف الطعام، ولذلك فإن نفي الكفارة لا يتناول من تعمد أن يأكل تمراً فأكل

زيتوناً خطأً. يزيد الأمر إيضاحاً أن الله تعالى قال ﴿ خَطَـًٔا ﴾ وهو مصدر منصوب، ولم يقل: مخطئاً، فسواء قلت إن ﴿ خَطَـًٔا ﴾ مفعول مطلق أو مصدر في موضع الحال فإن الأصل في هذا المصدر أنه وصف لهيئة الحدث أي الفعل ثم من شرط الحكم وقوع الحدث من فاعل معين أو على مفعول معين وذلك بحسب السياق، ولذلك قيل إن المصدر هو الحدث المجرد من الذات وقد أجاد الدكتور فاضل السامرائي في (معاني النحو ٢/ ٧١٩-٧٢٢) في بيان ذلك، وكذلك الأستاذ محمد الأنطاكي في (المحيط ٢/ ١٥٨). وهذا بخلاف ما لو جئت بالحال بلفظ الفاعل أو المفعول فإنه حينئذ وصف لهيئة الذات، فإذا قال قائل: جئتك شارباً، فإنه قد جعل شارباً وصفاً أو حالاً للفاعل، ولا يصح له أن يقول: جئتك شرباً، بالمصدر لأن المصدر وصف للحدث في الأصل أي المجيء، ولا يصلح الشرب لهذا المعنى ولكن يصح أن يقال: جئتك سعياً لأن السعي مصدر وهو وصف للمجيء. وكذلك في الآية الكريمة فإن قوله تعالى ﴿ خَطَـًٔا ﴾ وصف لفعل القتل، وشرطه كما في النص أن يقع على مؤمن أي أن قتل مؤمن لم يكن مقصوداً أصلاً بصرف النظر عن تعيين شخصه. يوضحه أيضاً أنك إذا قلت: قتل زيد سعيداً ظالماً، فإن ظالماً وصف لسعيد أو لزيد. وأما إذا قلت: قتل زيد سعيداً ظلماً، فإن الظلم إنما هو وصف لفعل القتل، ولكونه وصفاً للفعل فإن الفاعل قد تلبس به. فإذا أخذنا بهذه الأصول فإن قوله تعالى ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا ﴾ ، يراد به في الظاهر أنه خطأ في فعل القتل بصرف النظر عن القاتل والمقتول، أي أن حدث القتل نفسه وقع خطأً على مؤمن ولم يكن مقصوداً عليه أصلاً، وأما من تعمد أن يقتل مؤمناً فقتل مؤمناً غيره فلا تتناوله الآية الكريمة، لأنه قد تعمد قتل مؤمن ووقع ذلك منه، ويرجع حكمه إلى عموم آية القصاص وحديث التخيير بين القصاص والفدية، وهذا مذهب الإمام مالك وأصحابه وطائفة من الحنابلة كما نقله عنهم الأستاذ عبد القادر عودة رحمه الله تعالى في (التشريع الجنائي الإسلامي ٢/ ٨٨-٨٩). وأما الشافعية والحنفية وطائفة أخرى من الحنابلة فإنه لا قصاص عندهم لمن تعمد القتل ولكنه

أخطأ التعيين، وإنما عليه الدية، والله تعالى أعلم. وأما إسقاط الضمان عن القضاة والأمراء والأطباء في أخطائهم الإجتهادية، وإحالته إلى المال العام او إلى جهة ضامنة، فلا يتعارض مع آية النساء ولا مع كون المخطئ فاعلاً، وذلك أن الله تعالى قال﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ ﴾، فالمطلوب في الآية هو أن تحرر رقبة وأن تدفع دية، وأما تعيين من يفعل ذلك، فقد قال القرطبي: قوله تعالى: ﴿وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ ﴾ ، مدفوعة مؤداة ، ولم يعين الله في كتابه ما يعطى في الدية ، وإنما في الآية إيجاب الدية مطلقا ، وليس فيها إيجابها على العاقلة أو على القاتل ، وإنما أخذ ذلك من السنة. اهـ من (تفسير القرطبي). وقد ذهب جماعة من المفسرين إلى أن التقدير في معنى الآية: فعليه تحرير رقبة ودية مسلمة ، ويؤخذ على هذا التقدير اتفاق الفقهاء على أن الدية على العاقلة من قرابته وربما من أهل ديوانه أيضاً ، وقد ثبت الحديث في جعل دية الخطأ على العاقلة. فلما جاز في القتل الخطأ الواقع من عامة المسلمين أن تكون الدية على العاقلة وليس على القاتل، جاز كذلك أن يكون ضمان أخطاء القضاة والأطباء والأمراء في بيت المال أو في جهة أخرى يجري الإتفاق عليها، وعلى ذلك تدل السنة والقواعد الفقهية.

وتوجد أمثلة فقهية كثيرة تحتاج إلى تدقيق لمعرفة من هو الفاعل المخطئ؟ فمن حفر بئراً بلا إذن في طريق المسلمين فوقع فيها رجل فمات، فعلى الحافر الدية لأنه تسبب في قتل مؤمن بالخطأ. ولكن من حفر بئراً في بستانه فدخله رجل ليلاً بلا إذن فسقط في البئر فمات فلا ضمان على صاحب البستان لأن الميت هو الذي تسبب في قتل نفسه. وأما من حفر بئراً بلا إذن، ثم جاء مجرم فألقى فيه رجلاً فمات فإن المجرم قاتل متعمد وأما الحافر فلا ضمان عليه ولكن يؤدب أو يعزر لأنه فعل ما لا يجوز فعله. وبنحو هذا النظر يحكم على من خرب طريق الناس بلا إذن فأدى إلى تلف في سيارة أو اصطدام أو موت.

وقد ساق الإمام الغزالي في (شفاء الغليل ٥٤٨) بعض تلك الأمثلة لإيضاح الفرق بين العلة والشرط عند القائسين، بناءً على منهاجهم في أن الأصل في الأحكام التعليل، وضرب الغزالي مثال الهلاك المترتب على التردية في بئر.

المشتبه بالفاعل وليس فاعلاً:

فهذا لا تتناوله الأحكام الخاصة بالفاعل فليس هو مباشراً ولا آمراً ولا مشاركاً ولا مسبباً بالمعنى الذي سبق ذكره، ولكن قد يشتبه أمره على طائفة فتتوهم أنه فاعل. وتوجد أمثلة متعددة، منها :

المجني عليه بالتسبب:

وذلك كالمقتول بالسم، ويظهر أن ابن حزم رحمه الله تعالى توهم بأن المقتول هو الفاعل وأن القاتل ليس بقاتل!! قال ابن حزم: فصح أن من أطعم آخر سماً فمات منه أنه لا قود عليه ولا دية عليه ولا على عاقلته لأنه لم يباشر فيه شيئاً أصلاً بل الميت هو المباشر في نفسه. اهـ من (المحلى ١١/ ٢٨)، ومذهب ابن حزم هنا قريب من مذهب أبي حنيفة وقد سبق تفصيله والرد عليه في الكلام عن المسبب. وعدم صحة هذا المذهب أمر في غاية الوضوح غير أن ابن حزم معذور لأنه اعتقد بأن مذهبه هو مقتضى الحديث الصحيح في الشاة المسمومة.

وكذلك قضية فتح القفص عن الطائر أو باب الإسطبل أو عقال البعير، فيبدو أن من الفقهاء من اعتبر فعل الحيوان كطيران الطائر وخروج الخيل من الإسطبل وهروب البعير بعد حل عقاله، ولم يعتبر فعل من تسبب في ذلك من البشر!! قال الدكتور حمد الكبيسي: قد اختلف الفقهاء فيما إذا فتح القفص عن الطائر أو باب الإسطبل أو حل عقال البعير فهل يضمن المفقود أم لا؟ فذهب أبو حنيفة إلى أنه لا ضمان في هذا مطلقاً. وذهب مالك وأحمد إلى ثبوت الضمان وهو قول الشافعي في القديم، وذهب في الجديد إلى أنه

إن طار عقيب الفتح وجب الضمان وإن وقف ثم طار لم يضمن. اهـ من تحقيق (شفاء الغليل ٥٧٦).

وكذلك البيت الذي فيه مواضع كهربائية تحدث أضراراً إذا لم تُشغل بالطريقة التي اختارها صاحب البيت، فدخل البيت رجل بلا إذن وشَغَّل الكهرباء بلا معرفة وأحدث أضراراً. وكذلك من أزال جهاز إيقاف السيارة بلا إذن فتدحرجت بعد قليل، فإن الفاعل لتلك الأضرار هو المسبب الذي دخل بلا إذن وشغل الكهرباء بلا معرفة وكذلك الذي أزال جهاز إيقاف السيارة، وأما اعتبار حركة الكهرباء والسيارة فهو قريب من اعتبار طيران الطائر وخروج الخيل من الإسطبل!!

الموافق أو المشارك للمجني عليه:

وهذا قول لمعاوية بن أبي سفيان!! ففي حرب صفين كان عمار بن ياسر من أصحاب علي عليه السلام وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال لعمار « تقتلك الفئة الباغية » رواه البخاري ومسلم والترمذي وغيرهم بألفاظ متقاربة. والذي حصل أن طائفة معاوية قتلت عماراً رضي الله عنه، فلما ذكر الأمر لمعاوية أجاب مدعياً أن الذي قتل عماراً هو الذي أخرجه وجاء به إلى سيوف أهل الشام!!

فعن عبد الله بن الحارث قال: إنني لأسير مع معاوية في منصرفة عن صفين، بينه وبين عمرو بن العاص، قال فقال عبد الله بن عمرو: يا أبت سـمعت رسول الله ﷺ يقول لعمار « ويحك يا ابن سـمية تقتلك الفئة الباغية »؟ قال فقال عمرو لمعاوية: ألا تسمع ما يقول هذا؟ قال فقال معاوية: ما تزال تأتينا بهَـنَـةٍ تدحض بها في بولك! أنحن قتلناه؟ إنما قتله الذين جاءوا به. رواه ابن سعد في (الطبقات الكبرى ٣/ ٢٥٣) ونقله ابن كثير بالإسناد نفسه من مسند أحمد (البداية والنهاية ٦/ ٢٢١)، وهو إسناد صحيح رجاله من مشاهير الثقات سوى عبد الرحمن بن زياد وهو مولى بني هاشم وقد وثقه ابن معين والعجلي. ويحكى عن علي عليه السلام حين سمع تأويل معاوية أنه قال: فليقل معاوية إن النبي ﷺ

قتل حمزة إذ أخرجه إلى أُحد!! أو كما قال ﷺ. ومعنى « هنة » أي تهمة او خصلة شر، ومعنى « تدحض » أي تنزلق، يريد أن التهم والأقاويل تكاد تجعل عمرو بن العاص يزلق في بوله ، وهذا في غاية الإستخفاف والإستهزاء.

وسواء اشتبه معنى الحديث على معاوية أو لم يشتبه، فإن الأمر يمكن أن يشتبه على العامة من أهل الشام، لأن العامي يتلقى الأفكار ويقبلها وهو لا يشعر بضعفها، وهذا هو الذي سوغ ذكر القصة هنا. يؤيد ذلك أن علياً عليه السلام عذر الجنود في جيش معاوية ثم يصير الحساب بين القادة، فعن يزيد بن الأصم قال سئل علي عن قتلى يوم صفين فقال: قتلانا وقتلاهم في الجنة ويصير الأمر إليّ وإلى معاوية. رواه ابن أبي شيبة في (المصنف ١٥/ ٣٠٣) بإسناد قوي. ولا نعلم من الفقهاء أحداً وافق معاوية في أن أصحاب المجني عليه هم الفاعلون للجناية وليس المباشر لها!!

ولذلك فإن المشهور عن أهل السنة أو هو إجماعهم أن فئة معاوية كانت هي الباغية، يتضح ذلك مما نقله الإمام القرطبي وأبو بكر الجصاص والحافظ ابن حجر وغيرهم، ويُنظر في ذلك تفسير القرطبي (١٦/ ٣١٨) وأحكام القرآن للجصاص (٣/ ٤٠٠) وفتح الباري (١٣/ ٥٧). وقد ذكرناه بالتفصيل في (أهل البيت).

المقارن لفعل غيره:

وذلك كمن يفعل فعلاً مشروعاً بوجهه الصحيح ومن غير تعسف في استعمال حقه ولا تجاوز على حقوق الآخرين، ومع ذلك قد يقترن فعله بشيء من التلف.

وقد ذكرنا قبل قليل حكم أخطاء الأطباء والقضاة والأمراء، وأما هذا الموضع فمثاله الطبيب إذا أصاب في العلاج ولم يخطئ ولكن المريض مات بسبب مضاعفات العلاج وهو أمر يقع بين الحين والآخر، فإن الطبيب هنا لم يقتل المريض خطأ بل الذي قتله هو الإستعداد الكامن فيه للهلاك بالعلاج الصحيح. وعلى تقدير لزوم الضمان فإن الضمان في جهة عامة كبيت المال مثلاً أو في شركة تختص بذلك، لأن المريض والطبيب والمجتمع كله

يشتركون في الدعوة إلى استعمال الأساليب الصحيحة في الطب والقضاء والإدارة وشبه ذلك من الأعمال.

ولعل مثل ذلك لو أن عجلة السيارة انفجرت في الطريق بسبب مسمار متروك في الشارع ففزعت حامل فألقت حملها أو فزع مريض يمشي في الطريق فمات.

التارك للفعل:

فإذا كان الحكم الشرعي مبنياً على وصف ذات بإسم فهل يتناول الاسم، أي الوصف، من كان قديماً متلبساً به ثم زال عنه الوصف وقت العمل بالنص؟ مثال ذلك قوله تعالى ﴿ **فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ** ﴾ البقرة: ٢٨٢، فهل يتناول النص من كان في الماضي سفيهاً أو ضعيفاً ولكنه تغير فلم يكن متصفاً بشيء من ذلك وقت كتابة العقد؟

وإنما ذكرنا الوصف بالاسم دون الفعل لأن الفعل له دلالات زمانية متنوعة، ولذلك فإن الوصف بالفعل يجري في مواضع مجرى الوصف بالاسم، ولكن في مواضع أخرى يجري الفعل على الأفعال الماضية ويكون الحكم حينئذ مترتباً بالنص على فعل قد مضى. وإذا عُرفت خصائص الفعل جاز تعميم القاعدة لتتناول كل حكم مترتب على وصف سواء كان الوصف اسماً أو فعلاً.

ومقتضى مذهب جمهور أهل السنة وجماعة من الشيعة الإمامية أن آية البقرة التي ذكرناها وما كان مثلها إنما يتناول من قام به الوصف وقت إقامة الحكم دون من تلبس بالوصف فيما مضى ثم زال عنه الوصف وقت إقامة الحكم، اللهم إلا أن تدل قرينة على دخول من انقضى عنه الوصف في النص. وعبارة الأصوليين أن الوصف المشتق حقيقة في الحال مجاز في المنقضي والمستقبل.

وبين الأصوليين خلاف يسير في الألفاظ الداخلة في المشتق، والمختار أنه كل وصف باسم تقوم به الذات ويمكن أن يزول عنها، كما يمكن اعتبار الوصف بالفعل بالشرط الذي ذكرناه.

وأما كلام الأصوليين فينظر عند الأسنوي في (نهاية السول ١/١٩٦-٢١٣ والتمهيد ١٤٧-١٥٤) والسبكي في (الإبهاج ١/٢٢٧-٢٣٧) من أهل السنة، وعند المظفر في (أصول الفقه ١/٤٧-٥٦) والموسوي الحمامي في (هداية العقول ١/١٥٨-) من الإمامية.

ومقتضى قول الجمهور هو الصحيح هنا بلا ريب، لأنه من المحال أن يدخل في النص من زال عنه الوصف إلا بقرينة، ولولا ذلك لانعدم التفاهم واختلطت المعاني على الناس، والحق هنا واضح إلى الغاية لولا أن الأصوليين نصبوا الخلاف، وتعلق بهذا الخلاف بعض الإمامية ممن أراد أن يستدل بالقرآن الكريم لسلب أهلية الخلافة عن أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، زاعمين أن الخلفاء الثلاثة كانوا قبل الإسلام على الشرك وأن قوله تعالى ﴿ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ البقرة: ١٢٤، يتناولهم بسبب ما كانوا عليه قبل الإسلام!!

وتوجد أمثلة كثيرة جداً يتضح بها الحق، نذكر بعضها إن شاء الله تعالى.

قال تعالى ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴾ البقرة: ٦٩ ، فلا يشك من له علم إن الآية ليست تتناول البقرة إذا كانت صفراء فيما مضى ثم تغير لونها فليست هي صفراء وقت الأمر بذبح بقرة صفراء.

قال تعالى ﴿ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ﴾ البقرة: ١٧٨، فسواء كان لعبارة الآية مفهوم مخالفة أو لم يكن فإن العبارة لا تتناول البتة من كان عبداً فيما مضى ثم صار حراً.

وقال تعالى ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا ﴾ آل عمران: ٧ ، فمن المحال أن تتناول الآية من كان راسخاً فيما سبق ثم غلب عليه الجهل والهوى فانعدم رسوخه، وإنما تتناول الآية هذا وقت رسوخه لا بعد تغيره.

وقال تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا ﴾ النساء: ٧٥ ، فمن المحال أن يقول عاقل إن الآية يجوز أن تتناول القرية الصالح أهلها لأنهم كانوا ظالمين فيما مضى ثم تـابوا وكانت توبتهم صحيحة وقت وصفهم بعبارة ﴿ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا ﴾ . ولا ريب إن تجويز مثل هذه الأمور يفضي إلى انعدام التفاهم وإلى قلب حقائق الأشياء حتى يصير المؤمن كافراً والكافر مؤمناً وهكذا.

وقال تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ النساء: ١٤٤، فلا ريب أن الحكم إنما يتناول الكافرين وقت كفرهم والمؤمنين وقت إيمانهم ومن المحال أن يقول ذو فهم بجواز موالاة الكافر المرتد لأنه كان مؤمناً فيما مضى.

وقال تعالى ﴿ إِنِ ٱمۡرُؤٌاْ هَلَكَ لَيۡسَ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَهُۥٓ أُخۡتٞ ﴾ النساء: ١٧٦، فإنما تعتبر هذه الصفة وقت الموت فلا يخرج من حكمها من كان له ولد فيما مضى، ولكن مات ولده قبل أن يموت هو.

وقال تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ التوبة: ٦٠ ، وإنما تعتبر هذه الأوصاف كالفقر وغيره وقت دفع الزكاة، ولا يعتد بوصف سابق لا وجود له وقت دفع الزكاة ولا بوصف غير موجود ولكن من الممكن أن يوجد.

وهذه أمور واضحة تعرف في بدائه العقول لولا إفراط بعض الأصوليين، وتعنت من تعنت من الإمامية. ألا ترى أنك لو قلت: صاحبوا الصالحين فإنه من المحال أن يفهم ذو عقل أن العبارة تأمر بمصاحبة من هو مجرم الآن لأنه كان صالحاً فيما مضى أو لأنه يجوز

عليه الصلاح، وكذلك لو قال القائل: قاتلوا المعتدين أو اهجروا المجرمين ونحو ذلك من الأمثلة الكثيرة.

وأيضاً فإن أوصاف المدح والذم لها مزيد اختصاص بما ذكرناه، لأن الله تبارك وتعالى قال ﴿ وَلَا تَلْمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلْأَلْقَٰبِ ۖ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَٰنِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ الحجرات: ١١، أي بئس الإسم الدال على الفسق كظالم وفاسق وفاجر وسارق ونحوها بعد الإيمان، أي بعد الإسلام لمن كان كافراً، وبعد التوبة لمن كان عاصياً. فلا يحل أن يوصم المسلم بما كان عليه قبل إسلامه ولا بما كان يفعله قبل توبته، ومن وصم المسلمين بشيء من ذلك، فإنه هو الظالم كما يتضح من آية الحجرات.

فلو صح للإمامية أن تصف أبا بكر وعمر وعثمان ﷺ بأنهم ظالمون لأنه يحتمل منهم أي يجوز عليهم الظلم أو لأنهم كانوا كذلك قبل الإسلام، فإنه لا فرق في ذلك بين أبي بكر وعمر وعثمان من جهة والصحابة الذين تزعم الإمامية تشيعهم من جهة أخرى كخديجة وأم سلمة وعمار وأبي ذر والمقداد وابن مسعود وحمزة والعباس وجعفر بن أبي طالب وكذلك الصحابة الذين لا نعلم أن الإمامية تعرضت لهم كجويرية بنت الحارث وصفية بنت حيي بن أخطب من أمهات المؤمنين، فيلزم الإمامية أن تقبل وصف هؤلاء كلهم في زمن إسلامهم بأنهم ظالمون أو مشركون ونحو ذلك من الأوصاف التي كانوا عليها قبل إسلامهم والتي يحتمل أن تقع منهم بعد إسلامهم لأنهم غير معصومين!! وهذا ما لا يقبله عقل ولا علم.

ولذلك فإن أمر هذه القاعدة واضح إلى الغاية، وأما مخالفة بعض الإمامية وغيرهم فلعله جاء من الأسباب الآتية :

السبب الأول: جواز قول القائل: زيد قاتل سعيد السنة الماضية. وهذه ليست بحجة لأنه توجد في العبارة قرينة لفظية تفيد أن المراد هو الماضي، وهذا لا خلاف في جوازه، وإنما نتكلم هنا عن العبارة المجردة من مثل هذه القرينة.

السبب الثاني: دعوى أن الاسم لا يدل على زمن : فقد اشتهر في كلام النحاة أن الفعل يدل على حدث مع زمن، ولا يذكر النحاة الزمن في تعريف الاسم. وهذه أيضاً ليست بحجة لأن النحاة كذلك لا يقولون إن الاسم يتناول الأزمنة، فكيف يقال أنه يتناول ما مضى؟! بل ينبغي لصاحب هذه الدعوى أن يجعل العبارة الاسمية مجملة أو مبهمة وتحتاج إلى تفسير من خارجها وبذلك يبطل التفاهم ويتعذر تفسير القرآن والسنة، ويتعذر كذلك تفسير كلام الناس. والصحيح إن شاء الله تعالى أن الاسم إذا فصلته عن الكلام المفيد فإنه لا يدل على زمن، وأما الاسم ضمن الكلام المفيد فلا ريب أنه مع سائر ألفاظ العبارة يدل على زمن سواء كان في العبارة فعل أو لم يكن، ولولا ذلك لأنعدم التفاهم بالجمل الاسمية، ألا ترى لو أن رجلاً سألك عن خصائص زيد لأنه صاحبه في العمل، فأجبته بأن زيداً صالح صادق فإن ذلك من السائل والمجيب ينصرف إلى الحال وليس إلى الماضي إلا إذا صرفته قرينة إلى الماضي. وأما اهتمام بعض المصنفين في الأصول بالمعنى الإفرادي دون التركيبي، فلا قيمة له هنا لأن أعظم مقاصد أصول الفقه هو تفسير الألفاظ وهي في عبارات القرآن والسنة ثم تفسيرها وهي في كلام الناس وليس تفسيرها وهي في المعاجم والقواميس.

السبب الثالث: دعوى عدم صحة كثرة المجازات: أي أن استعمال الاسم المشتق للماضي كثير في الكلام، فلو كانت أمثلة ذلك كلها مصروفة عن الظاهر بقرينة أو مصروفة عن الحقيقة إلى المجاز فإن معناه كثرة المجاز وكأن الكلام قد وضع أصلاً له. والجواب وبالله تعالى التوفيق أنها حجة باطلة كذلك. وأرى اجتناب اصطلاح الحقيقة والمجاز لأسباب منها اعتماده على مجرد ظنون وأوهام في قضية وضع اللغة. ولكن المهم هنا أنه إذا

كان الاسم المشتق يتناول الماضي بدلالة قرينة لفظية متصلة فلا إشكال فيه البتة، وأما إذا كان تناول الماضي بدلالة قرينة منفصلة فكذلك لا إشكال فيه مهما كانت كثرته، ألا ترى أنه لا إشكال في صرف ظاهر العموم إلى الخصوص وإن كانت أمثلته في غاية الكثرة حتى ذكر بعضهم أن معظم العمومات مصروفة عن ظاهرها إلى الخصوص أو قل إن شئت إنها مصروفة من الحقيقة إلى المجاز.

السبب الرابع: الإحتجاج بنحو قوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا ﴾ المائدة: ٣٨، وقوله تعالى ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا ﴾ النور: ٢، بدعوى أن النص ينطبق على من قامت عليه البينة بعد الحدث بزمن فهو يتناول من سرق وزنى في زمان قد مضى، ولولا ذلك لتعذر إقامة الحد، علماً أنه لا تعرف هنا قرينة صارفة، فهل يعني ذلك أن الاسم المشتق يتناول الماضي بظاهره؟

والجواب وبالله تعالى التوفيق: أن الأمر ليس كذلك. ولكن يوجد في تفسير الآيتين ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن العرب تستعمل كثيراً من الأسماء المشتقة في وصف الإنسان باعتبار أن الملكة الداعية إلى الفعل قد غلبته وهي موجودة فيه حال وصفه وإن لم يكن متلبساً بالفعل وقت الوصف، كقولهم ظالم ومفسد وقاتل وصالح وصادق. ويظهر أن الأمر كذلك في السارق والزاني فهو سارق إذا غلبته ملكة السرقة، كأن يكون قد سرق في الماضي القريب ولم تعرف منه توبة. وقريب من هذا الأصل أن صاحب الحرفة كالمعلم والطبيب والحداد والنجار يوصف بالاسم الدال على حرفته سواء كان في وقت العمل أو في وقت الراحة، بل لا يضر أن تطول فترة الراحة. وهذه الأمور تعرف بالرجوع إلى أصول وشواهد العربية، فإن معاني الألفاظ قد تتفاوت من هذه الجهة كالفرق مثلاً بين سكير وسكران. وهذا الوجه يساعد على مذهب القائلين بأن الحد لا يقام على من صحت ظاهراً توبته لأن ملكة السوء قد ذهبت عنه وأصبحت أمراً مقضياً فلا تتناوله الآية وهو قول

عطاء وجماعة، ونُقل عن بعض الشافعية كما حكى الإمام القرطبي في تفسيره (٦/ ١٧٤).
بل إن أخذنا بقول من قال إن الحد يسقط بالتوبة كما سبق بيانه في النوع الثاني من رد الأقيسة الصحيحة إلى النصوص، فإنه يلائم عبارة الآية إلى الغاية، إذ قال تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ ... ﴾، وقال ﴿ ٱلزَّانِيَةُ .... ﴾ ، ولم يقل تعالى: من سرق ومن زنى، لأن اسم الفاعل لا يتناول الماضي، وبذلك يدل استعماله على سقوط الحد عن من ظهرت توبته.

الوجه الثاني: أن معنى الآية أن السارق كان يستحق القطع بسبب السرقة، وحق الله تعالى دين لا يسقط إلا بدليل، فإن قامت عليه البينة بعد السرقة أو الزنا بزمن فهو الآن ليس بسارق إن كان قد أعاد المسروق، وهو كذلك ليس بزان ولكن عليه دين قديم لم يسقط، سببه السرقة أو الزنا. والفرق بين ذلك وبين قولك: الظالم لا يُوَلى، أن الظالم إذا لم يتول الأمر وقت ظلمه فقد نال نصيبه من عدم التولية وليس عليه دين يؤديه بعد توبته. بل لو تولى الظالم وقت ظلمه ثم مضى الزمان وتولى ولاية ثانية بعد توبته فإن الولاية الثانية ليس لها علاقة بالأولى، والأمر واضح إلى الغاية.

الوجه الثالث: أن إقامة الحد بعد البينة في العهد النبوي قد صح في السرقة والزنا، وكانت بينة الزنا الإقرار، المهم حسب هذا الوجه أن القرائن (أي السنن النبوية) قد قامت على أن الاسم المشتق في قوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ ... ﴾، وقوله ﴿ ٱلزَّانِيَةُ .... ﴾ ، يعم من انقضت عنه الصفة، ولا خلاف أنه يجوز مع القرينة شمول الاسم المشتق للمنقضي. وأرى أن أقوى الوجوه هو الأول ثم الثاني، والله تعالى أعلم.

العموم في أفعال النبي ﷺ:
إلغـاء الأوصـاف الاتـفـاقيـة/
تنزيل قضايا الأعيان على القواعد/
العمـوم فـي تـرك الاستـفصال

قال تعالى ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ الأحزاب: ٢١ ، يعتمد هذا الأصل على أربع قواعد:

القاعدة الأولى: إن معرفة حدود ما تعمه السنة الفعلية يحتاج إلى اجتهاد لتمييز الوصف الذي جاء الحكم من أجله، وذلك لأن السنة الفعلية ليس فيها صيغة قولية ظاهرة يمكن معرفة العموم من ألفاظها.

القاعدة الثانية: إن النبي ﷺ مضطر إلى المباحات وإلى تسخيرها لخدمة الواجبات والمندوبات. يوضح ذلك حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ ذكر الكنز وزكاة الإبل والغنم والأجر في الخيل والوزر فيها، ثم قيل: يا رسول الله: فالحُمُرُ ؟ قال « ما أنزل علي في الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ۝٨ ﴾.» رواه مسلم. معنى ذلك أن ما لم ينزل به وحي فإن النبي ﷺ يسخره لخدمة الوحي. وفي أفعال النبـي ﷺ كثير من ذلك. فلو قال الراوي مثلاً: ذهب النبي ﷺ إلى المسجد راكباً ناقته، فهذا لا يعني أن ركوب الناقة واجب أو مندوب اللهم إلا إذا دل دليل آخر على الوجوب أو الندب وذلك لأن الذاهب إلى المسجد لا بد أن يكون راكباً أو ماشياً. وكذلك الذي يأكل لا بد أن يكون جالساً أو واقفاً أو متكئاً فلو روى الراوي شيئاً شاهده وكان ذلك الشيء فعلاً موافقاً للعمل بالمباحات وتسخيرها لخدمة الدين أو موافقاً للبراءة من التكليف فيما سكت عنه الشرع، فإن ذلك

الشيء ليس جزءاً من السنة الفعلية ولا يحكم عليه بوجوب ولا ندب، وإنما هو مجرد أمر اقترن بالسنة واتفق وجوده معها، ولو كان الإقتران بأمرٍ غيره لما كان ذلك مانعاً من العمل بتلك السنة نفسها، اللهم إلا إذا قام دليل آخر على أن الأمر المقترن سنة مقصودة كتعمد المواظبة أو فعل ما هو خلاف الإستصحاب الشرعي مما لا يكون إلا بوحي منزل، أو نحو ذلك. ثم إذا قام دليل على أن الأمر المقترن سنة مقصودة فإنه ينبغي أن ينظر أيضاً أهو جزء من السنة التي اقترن بها أم أنه حكم مستقل يقترن بحكم آخر؟ وهذا جانب مهم لأن عدم التمييز بين الأحكام المستقلة يؤدي إلى أخطاء فقهية كبيرة.

القاعدة الثالثة: إن الأصل استقلال الأحكام، وإن كان بين بعضها علاقة واقتران نحو العلاقة بين الوضوء والصلاة أو الوضوء والطواف. وكل من ادعى أن حكماً معيناً هو جزء من حكم آخر فعليه بالدليل.

القاعدة الرابعة: إن النبي ﷺ قد يفعل فعلاً على أنه واجب أو مندوب أو مباح، وربما يفعله مضطراً إليه فهو واجب وقت الإضطرار فقط، وتفصيل ذلك في مباحث السنة، ولكن المهم هنا أن العموم في قضايا الأعيان إنما يعرف بتمييز الوصف الذي يقوم عليه الحكم وليس من جهة الألفاظ.

ونحتاج إلى الإيضاح بالأمثلة:

مدة قصر الصلاة:

عن يحيى بن أبي إسحاق قال سمعت أنساً يقول: خرجنا مع النبي ﷺ من المدينة إلى مكة فكان يصلي ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة. قلت : أقمتم بمكة شيئاً ؟ قال : أقمنا بها عشراً. رواه البخاري ومسلم. وكانت هذه الإقامة بمكة في حجة الوداع كما ذكر الحافظ ابن حجر في (فتح الباري ٢/ باب ما جاء في التقصير).

وعن ابن عباس قال: أَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تِسْعَةَ عَشَرَ يَقْصُرُ، فَنَحْنُ إِذَا سَافَرْنَا تِسْعَةَ عَشَرَ قَصَرْنَا، وَإِنْ زِدْنَا أَتْمَمْنَا. رواه البخاري. وكان ذلك في فتح مكة كما روى المحدثون وبينه ابن حجر في الفتح.

وعن جابر قال: أقام رسول الله ﷺ بتبوك عشرين يوماً يقصر الصلاة. رواه أحمد وأبو داود وابن حبان، وصححه ابن حزم وصححه النووي كما نقل الألباني في (إرواء الغليل ٣/ ٢٣)، وصححه شعيب الأرنؤوط على شرط الشيخين. ومدة قصر الصلاة في هذه الأخبار هي مدة الإقامة كلها، ولم يصح عن النبي ﷺ البتة أنه قصر في أول إقامته ثم أتم قبل أن يرجع. وهذا المعنى صريح من حديث أنس المتقدم وفيه «فكان يصلي ركعتين ركعتين حتى رجعنا إلى المدينة»، وله شواهد ذكرها الألباني في (إرواء الغليل).

وقال عز وجل ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾ النساء: ١٠١، ويظهر أن قوله تعالى ﴿ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾، إنما هو صورة من صور القصر وليس شرطاً للقصر أو هو شرط منسوخ، فعن يعلى بن أمية قال قلت لعمر بن الخطاب: ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ ﴾، فقد أمِنَ الناس؟ فقال: عجبتُ مما عجبتَ منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك فقال « صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته » رواه الإمام احمد ومسلم وغيرهما، وفي معناه آثار عن ابن عباس وابن عمر ساقها الحافظ ابن كثير في تفسيره (النساء ١٠١).

والناظر في حديث فتح مكة وغزوة تبوك وحجة الوداع يجد أوصافاً اقترنت بحكم قصر الصلاة، منها كون الإقامة في حجة الوداع عشرة أيام وفي الفتح تسعة عشر وفي تبوك عشرين يوماً، ومنها كون السفر سفر حج مرة وسفر جهاد مرة أخرى، وكان سفر الجهاد إلى تبوك في وقت الحر في الصيف كما أن مسافة السفر كانت معلومة.

فما هو الوصف الذي اقتضى حكم القصر، لنعرف أطول مدة يقصر فيها المسلم وهو مقيم خارج موطنه؟

واضح من الأحاديث أن النبي ﷺ قصر في كل سفر سافره، واتفق أن سفره ﷺ كان حجاً أو جهاداً، وكان النبي ﷺ يقصر وهو في طريقه إلى جهته، وقصر كذلك وهو مقيم حيثما ذهب، وداوم ﷺ على القصر في إقامته ورجوعه حتى وصل إلى المدينة. وكان النبي ﷺ يعلم أنه سيقيم في مكة في حجة الوداع، ولو لبضعة أيام على أقل تقدير، خصوصاً أنه ﷺ أمر أصحابه بالتمتع بالعمرة إلى الحج.

فيظهر أن الوصف الذي يقتضي القصر هو أن يخرج المسلم مسافراً بنية الرجعة أو ليست له نية الإستقرار في مكان معين، ويدخل في ذلك الإقامة خارج الموطن سواء طالت أو قصرت، فسواء أقام يوماً أو سنة أو أكثر فإنه يقصر حتى يرجع إلى موطنه أو يتخذ موطناً جديداً. وأما سائر الأوصاف التي ذكرناها فإنما اقترنت بالحكم اتفاقاً ولا تأثير لها في الحكم. يساعد على هذا النظر أن السنة الصحيحة اقتضت صرف النظر عن شرط الخوف المذكور في آية النساء، فإذا صرفنا النظر عن هذا الشرط فإن آية النساء مطلقة في الضرب في الأرض، ويدخل في ذلك السفر والإقامة في غير الموطن.

ولكن من الأئمة من اعتبر بعض الأوصاف التي رأينا أنها مهملة. من ذلك أن ابن عباس رضي الله عنه قال: أقام النبي ﷺ تسعة عشر يقصر فنحن إذا سافرنا تسعة عشر قصرنا وإن زدنا أتممنا، رواه البخاري. وهذا أصل مذهب ابن حزم فقد ذهب رحمه الله تعالى إلى أن المسافر يقصر إذا أقام عشرين يوماً ثم يتم في ما زاد على ذلك. واحتج ابن حزم بحديث القصر في تبوك وهي أطول مدة صح أن النبي ﷺ قصر فيها وهو مقيم. ويحتمل أن مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يجري على هذا النظر أيضاً وذلك أن إقامة النبي ﷺ ببطن مكة في حجة الوداع كانت أربعة أيام ثم خرج إلى منى واستمر على القصر حتى رجع إلى المدينة فذهب الإمام الشافعي إلى أن المسافر إذا أقام ببلدة قصر أربعة أيام وهو مقيم.

ويمكن أن يقال لأصحاب هذه المذاهب: إنه لم يثبت البتة أن النبي ﷺ أتم بعد أربعة أيام ولا بعد تسعة عشر يوماً في فتح مكة ولا بعد عشرين يوماً في تبوك ولكن المشهور أنه كان يقصر حتى يرجع إلى المدينة، فلا ريب أن كون الإقامة في بطن مكة أو غيرها أربعة أيام أو أكثر إنما هو مجرد اتفاق لا قيمة له ولا يصح ما يدل على اعتباره.

فإذا أراد الفقيه أن يعتبر مدة الإقامة لمجرد أنه وصف اقترن بالحكم، فيقال له: كيف يكون طول الزمان مؤثراً لمجرد اقترانه، ولا يكون المكان مؤثراً نحو كون المكان مكة وتبوك؟ وكيف لا يكون طول الطريق مؤثراً فلا يقصر إلا في سفر نهايته ليست بأقرب من مكة إلى المدينة وذلك أن طول الطريق مثل طول الزمان في التأثير؟ ثم من الغريب أن يتعلق الفقيه بالزمان ولا يتعلق بما هو أولى منه من المعاني، وهو كون السفر إلى حج أو جهاد وذلك أن تعليق الأحكام على المعاني والمقاصد أقرب إلى أنظار الفقهاء من تعليقها على الزمان والمكان. فإذا أدعى الفقيه أن الدليل قد قام على عدم تأثير كون أسفار النبي ﷺ ما بين جهاد أو حج، فإنه يقال له: إن هذا الدليل نفسه قد دل على عدم اعتبار الزمان لمجرد اقترانه، وذلك أن النبي ﷺ استمر على القصر مدة إقامته خارج المدينة وكذلك بعد انتهاء المناسك حتى رجع إلى المدينة، وكذلك في رجوعه من سفر الجهاد. وقلنا قبل قليل أيضاً إن آية النساء صارت مطلقة في الضرب في الأرض إلا ما استثناه الدليل، وهذا يتناول طريق السفر ومدة الإقامة خارج الموطن من غير تحديد.

والمتمسك بالأوصاف المقارنة يمكن أن يبالغ فيقيد الحكم بأوصاف كثيرة مهملة نحو كون السفر في حر الصيف كما كان في تبوك، أو يقيده بعدد المسافرين وغير ذلك مما يجوز أن تذكره رواة الأخبار ولا يوجد ما يدل على اعتباره.

وقد يسأل سائل: إذا علم المسافر أنه سيقيم قبل أن يرجع، فهو مقيم عن علم فكيف يصلي بصلاة المسافر؟ والجواب وبالله تعالى التوفيق: أن الأحاديث في هذا الباب جاء بعضها بلفظ الخروج والسفر وبعضها بلفظ الإقامة فلك أن تسمي صلاة القصر بصلاة الخروج عن الموطن أو صلاة الضرب في الأرض لتعم السفر والإقامة قبل الرجوع إلى

الموطن. وذكر بعض العلماء أيضاً أن من أقام إقامة مؤقتة بعد السفر فهو مسافر أيضاً وأن هذا هو الإستعمال العربي، وقولهم ليس ببعيد لولا أن الإقامة بعد السفر تمنع الإفطار في رمضان ولا تمنع القصر في الصلاة.

والقول الذي رجحناه هو المشهور عن الصحابة فهو ظاهر مذهب ابن عمر وابن عباس في أحد قوليه ورواية عن أنس وغيره. فعن ابن عمر قال: ارتج علينا الثلج ونحن بأذربيجان ستة أشهر في غزاة وكنا نصلي ركعتين. رواه البيهقي وصححه النووي على شرط الصحيحين كما في (نصب الراية ٢/ ١٨٥). ومعلوم أن من ارتج عليه الثلج فقد أيقن أنه لا ينحل إلى أول الصيف. وعن الحسن قال: كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنتين فكان لا يجمع ولا يزيد على ركعتين، رواه عبد الرزاق. وعن أبي جمرة نصر بن عمران قال قلت لابن عباس: إنا نطيل القيام بخراسان فكيف ترى ؟ قال: صلِّ ركعتين وإن أقمت عشر سنين. رواه ابن أبي شيبة كما في (نصب الراية) أيضاً. وعن أبي المنهال العنزي قلت لابن عباس: إني أقيم بالمدينة حولاً لا أشد على سير؟ قال: صلِّ ركعتين. نقله أبو محمد بن حزم في (المحلى ٥/ ٢٣). وعن ابنِ عَبَّاسٍ قال: «أقامَ رَسولُ اللهَّ بخيبرَ أربعين ليْلةً يقْصُرُ الصّلاةَ» رواه عبد الرزاق. وعن أنس أن أصحاب رسول الله ﷺ أقاموا برامهرمز تسعة أشهر يقصرون الصلاة. رواه البيهقي وصححه الحافظ ابن حجر في (الدراية) ونقل الزيلعي تصحيحه عن النووي. وفي هذا المعنى آثار أخرى ذكرها ابن حزم في (المحلى) والقرطبي في تفسير قوله تعالى ﴿ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ النساء: ١٠١.

وأيضاً فإن القول الذي رجحناه قد جنح إليه الإمام ابن القيم، واختاره السيد سابق في (فقه السنة).

مدة الصلح بين المسلمين والكفار:

قال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى: قال ابن المنذر: اختلف العلماء في المدة التي كانت بين رسول الله ﷺ وبين أهل مكة عام الحديبية. فقال عروة: كانت أربع سنين. وقال ابن

جريج: كانت ثلاث سنين. وقال ابن إسحاق: كانت عشر سنين. وقال الشافعي رحمه الله: لا تجوز مهادنة المشركين أكثر من عشر سنين، على ما فعل النبي ﷺ عام الحديبية، فإن هودن المشركون أكثر من ذلك فهي منتقضة، لأن الأصل فرض قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية. وقال ابن حبيب عن مالك رضي الله عنه: تجوز مهادنة المشركين السنة والسنتين والثلاث وإلى غير مدة. اهـ من (تفسير القرطبي، الأنفال ٦١).

والقول هنا كالقول في مدة قصر الصلاة، فإن الروايات المشهورة لا نعلم فيها أن النبي ﷺ امتنع من الزيادة على عشر سنين وهي المدة المشهورة للصلح، بل إن رواية هذه المدة لا تبين إن كان المشركون هم الذين أرادوها فوافقهم النبي ﷺ أم أن النبي ﷺ هو الذي طلبها.

فالصحيح إن شاء الله تعالى هو قول الإمام مالك، وأما كون مدة صلح الحديبية عشر سنين أو أقل فلا تأثير له البتة في الحكم. ومن تعلق بمجرد المدة فليتعلق أيضاً بسائر أوصاف صلح الحديبية ويمنع من أي شرط غير موجود في ذلك الصلح كما منع من الزيادة على مدته، وهذا جمود واضح وغلق لباب المهادنة الذي قد يحتاجه المسلمون في كثير من الأحيان.

ويساعد على ما ذكرناه أن المهادنة تتبع عادة الضرورات السياسية، ويقتضي ذلك أن الضرورة الحاضرة والمتراخية هي التي تتحكم في مدتها.

المسح على العمامة والخمار ونحوهما:

عن عمرو بن أمية الضمري قال: رأيت رسول الله ﷺ يمسح على عمامته وخفيه. رواه الإمام أحمد والبخاري، وروى مسلم نحوه من حديث بلال مرفوعاً، وبه أخذ الإمام أحمد والأوزاعي وإسحاق وأبو ثور وأهل الظاهر.

قال أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى: فإن قال قائل إنه لم يأت عن النبي ﷺ أنه مسح على غير العمامة والخمار، قلنا: هذا خطأ لأنه عليه السلام لم يقل إنه لا يُمسح إلا على عمامة

أو خمار، لكن علمنا بمسحه عليها أن مباشرة الرأس بالماء ليس فرضاً، فأي شئ لبس على الرأس جاز المسح عليه. ثم نقول لهم: قولوا لنا لو أن الراوي قال: مسح رسول الله ﷺ على عمامة صفراء من كتان مطوية ثلاث طيات، أكان يجوز عندكم المسح على حمراء من قطن ملوية عشر مرات أم لا؟ وكذلك لو قال: مسح عليه السلام على خفين أسودين أكان يجوز على أبيضين أم لا؟ فإن لزموا قول الراوي أحدثوا ديناً جديداً وإن لم يراعوه رجعوا إلى قولنا.اهـ من (المحلى ٢/ ٦٣-٦٤).

كفارة تعمد الإفطار في رمضان:

عن أبي هريرة قال جـاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله، قال « وما أهلكك؟ »، قال: وقعت على امرأتي في رمضان. قال « هل تجد ما تعتق رقبة؟ »، قال: لا، قال « فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟»، قال: لا، قال « فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً؟ »، قال: لا، قال ثم جلس فأُتِيَ النبي ﷺ بعَـرَق فيه تمر، فقال « تصدق بهذا »، قال: أفقر منا؟ فما بين لابيتها أهل بيت أحوج إليه منا. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال « اذهب فاطعمه أهلك » الحديث متفق عليه والسياق لمسلم.

فذهبت جماعة من الفقهاء منهم الإمام الشافعي رحمه الله تعالى إلى قصر حكم الحديث على سببه أو قضيته أي الجماع، معنى ذلك عندهم أن الكفارة إنما تجب في نقض الصوم بالجماع، وأما الأكل والشرب فلا كفارة فيهما!!

فيقال لهؤلاء: إن في مذهبكم جموداً على قضية عين لا برهان على تعليق الحكم عليها، يوضح الأمر اتفاق الجميع على أن من وقع على أهله في رمضان فقد أفطر وأفسد صومه عن الطعام والشراب ، ولكن الرجل لم يقل: أفطرت لأنه مفهوم، فيقال حينئذ: فهل ترون أن النبي ﷺ حكم بالكفارة لأن الرجل أفسد صومه واتفق أن يكون ذلك بالجماع أم أن النبي ﷺ حكم بالكفارة للجماع على وجه الخصوص؟ ثم لو أن رجلاً قال للنبي ﷺ: شربت في رمضان، أكان يجوز أن تقصر الكفارة على الشرب دون الأكل والجماع؟ أو لو

قال رجل: أكلت لحماً مشوياً أكان يجوز أن تقصر الكفارة على اللحم المشوي دون غيره؟ يوضح الجواب أن الجماع مباح في الأصل، أمره كأمر الأكل والشرب ولا فرق، ثم صار الإمتناع من هذه كلها شرطاً في صحة الصيام، وصار إتيان أي شيء منها عمداً في نهار رمضان مبطلاً للصيام فلا فرق في الحكم المترتب ـ أي الكفارة ـ بين أكل وشرب وجماع كما أنه لا فرق بين أكل وشرب ولا بين هذا الطعام وذاك، فإنه لا دليل في الحديث البتة على التعليل بخصوص الجماع وإنما هو مجرد اتفاق. ولعل بعض الرواة فهم ذلك فاختصر الحديث وعلق الكفارة على مطلق الإفطار وليس ببعيد أن الذي اختصر الحديث هو أبو هريرة نفسه، فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ أمر رجلاً أفطر في رمضان أن يُعتق رقبة أو يصوم شهرين أو يطعم ستين مسكيناً. رواه مسلم.

فان قال قائل: لا مانع أن تختلف أحكام الأسباب المختلفة للإفطار، بدليل حديث أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « من ذرعه القيء فليس عليه قضاء ومن استقاء فليقض.» رواه الإمام أحمد وأبو داود والترمذي وإسناده صحيح كما حقق الألباني في الإرواء (٤/ ٥١-٥٣). وكذلك نقض ابن حزم على القائسين بحكم من استقاء ومخالفته لحكم من جامع. والجواب وبالله تعالى التوفيق: أن هذا النقض ليس بسديد لأن حديث من جامع في رمضان محمول على الصحيح العامد، وأما حديث من استقاء فلا ريب أنه محمول على من به علة في بطنه فاستقاء لإزالة ألم أو ثقل أو شبه ذلك، وأما من سول له الشيطان أن يفطر من غير علة فإن أقرب شيء إليه هو الطعام والشراب والجماع كما أنه يفسد صومه حين يعقد النية على أن يفطر عمداً، وليس من المعقول أن يلجأ مثل هذا إلى القيء فإنه لا يحتاج إليه أصلاً. ولذلك فإن حكم من استقاء مطابق لحكم من شرب دواءاً من مرض وإن كان مرضاً خفيفاً، فعليه قضاء ما أفطر بلا كفارة، ونيته إلى الله عز وجل. وتوجد في هذا الموضع أقيسة فاسدة متعددة ساق بعضها ابن حزم في المحلى.

وما رجحناه من إيجاب الكفارة بالأكل والشرب كإيجابها بالجماع هو مذهب الإمام مالك رحمه الله تعالى، لكن روي عن مالك عدم التفريق في الكفارة بين العامد والناسي،

فإن صح ذلك عن مالك ففيه ضعف من جهة أن وقوع النسيان في الجماع في نهار رمضان أمر في غاية البعد ولا يكاد يتصور حصوله، ثم على تقدير إمكان وقوعه فإن حكم الناسي غير حكم العامد بلا شك غير أن الفقيه ربما يوجب الكفارة على من ادعى النسيان إذا كان الفقيه لا يصدق أصلاً بحصول النسيان في مثل هذا الأمر.

الشراء إلى أجل:

عن عائشة ﵂ أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً من حديد. رواه البخاري ومسلم. وفي رواية عن عائشة: توفي النبي ﷺ ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين ـ يعني صاعاً ـ من شعير. رواه البخاري.

صورة البيع هنا بمقتضى العرف هي أن النبي ﷺ اتفق مع اليهودي على سعر معين للشعير ـ إما بدراهم الفضة أو دنانير الذهب ـ ويكون دفع الدراهم أو الدنانير إلى أجل ولكن اليهودي يحتفظ بالرهان إلى ذلك الأجل.

فهل يستدل بالحديث على جواز البيع إلى أجل بهذه الصورة سواء كان شعيراً أو غيره وسواء كان معه رهان أم لم يكن، بحجة أن الشعير والرهان أوصاف اتفق وجودها وليست مؤثرة في الحكم؟

عن عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ قال « الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مِثْلاً بمثل سواءً بسواء يداً بيد فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » رواه الإمام أحمد ومسلم.

قال الإمام الشوكاني: قوله « فإذا اختلفت هذه الأصناف »، ظاهر هذا أنه لا يجوز بيع جنس ربوي بجنس آخر إلا مع القبض، ولا يجوز مؤجلاً ولو اختلفا في الجنس والتقدير كالحنطة والشعير بالذهب والفضة، وقيل يجوز مع الإختلاف المذكور، إنما يشترط التقابض في الشيئين المختلفين جنساً المتفقين تقديراً كالفضة بالذهب والبر بالشعير إذ لا يعقل التفاضل والإستواء إلا فيما كان كذلك. ويجاب بأن مثل هذا لا يصلح لتخصيص

النصوص وتقييدها، وكون التفاضل والإستواء لا يعقل في المختلفين جنساً وتقديراً ممنوع. وأما الإستدلال على جواز ذلك بحديث عائشة عند البخاري ومسلم وغيرهما قالت: اشترى رسول الله ﷺ من يهودي طعاماً بنسيئة وأعطاه درعاً له رهناً، فلا يخفى أن غاية ما فيه أن يكون مخصصاً للنص المذكور لصورة الرهن فيجوز في هذه الصورة لا في غيرها. نعم إن صح الإجماع الذي حكاه المغربي في شرح بلوغ المرام فإنه قال: وأجمع العلماء على جواز بيع الربوي بربوي لا يشاركه في العلة متفاضلاً أو مؤجلاً كبيع الذهب بالحنطة وبيع الفضة بالشعير، كان ذلك هو الدليل على جواز عند من يرى حجية الإجماع، وأما إذا كان الربوي يشارك مقابله في العلة فإن كان بيع الذهب بالفضة أو العكس فقد تقدم أنه يشترط التقابض إجماعاً، وإن كان في غير ذلك من الأجناس كبيع البر بالشعير أو بالتمر أو العكس فظاهر الحديث عدم الجواز وإليه ذهب الجمهور. وقال أبو حنيفة وأصحابه وابن علية لا يشترط، والحديث يرد عليه.اهـ من (نيل الأوطار ٥/ باب ما يجري فيه الربا).

وحديث شراء الشعير إلى أجل هو الأمر الأخير الذي توفي عليه رسول الله ﷺ، وفيه مجال واسع للعموم ولا مجال لادعاء النسخ عليه. والذي يظهر لي أن كلام الشوكاني مردود وأن مذهب أبي حنيفة رحمه الله أقرب إلى الصواب.

فإنه يقال للإمام الشوكاني ولمن كان على نحو مذهبه في تضييق البيـع إلى أجل: كيف جعلتم الوصف المؤثر الذي جوز الأجل هو الرهان؟ ولِمَ لا يكون الوصف المؤثر هو كون السلعة شعيراً وقد كان الشعير طعامهم يومذاك كما صح عن بعض الصحابة؟ أو لِمَ لا يكون الوصف المؤثر هو الحاجة كمن لا يملك مالاً ليدفع ثمن طعامه في الحال، فإن التيسير في بيع الطعام أقرب إلى ظنون الفقهاء من اقتران حكم بحكم آخر؟ أو لِمَ لا يكون الوصف المؤثر هو كون الشعير لا يزيد على ثلاثين صاعاً كما كان التقدير بالكيل والعدد مؤثراً في بيع العرايا؟ فهذه كلها أوصاف اتفق وجودها ولا دليل على تأثيرها، وكذلك الرهان لأنه حكم مستقل وقد اتفق وجوده للمقصد الذي شـرع لأجله ولا يجوز ادعاء

مقصد آخر بلا برهان، فإن الأصل هو استقلال الأحكام وعدم جعل بعضها شرطاً في بعض إلا ببرهان.

ثم يقال للإمام الشوكاني ومن قاربه في المذهب: قوله ﷺ في حديث الربا « إذا كان يداً بيد »، هل هو محصور في التبادل العاجل للبدلين، أم يمكن أن يشمل تبادل ضمان الأداء كالرهن والكتابة والإشهاد والكفالة؟ وهذا كما يُقال: اليَدُ لِفُلانٍ على فُلانٍ: أي الأَمْرُ النّافِذُ، والقَهْرَةُ والغَلَبَةُ، كما ذكر ابن سيده في (المحكم). واليدُ الكَفالةُ فِي الرَّهْن، ويُقال: يَدِي لكَ رَهْنٌ بِكَذَا أَي ضَمِنْتُ ذَلِكَ وكَفَلْتُ بِهِ، كما في (لسان العرب). ويمكن لذلك أن تكون عبارة « إذا كان يداً بيد »، تشمل الضمانات المذكورة. ثم لما كان حال المتبايعين عند اختلاف الأصناف هو « كيف شئتم »، فهذا يشمل عدم التقابض العاجل إذا كانت الضمانات متبادلة. ثم هل تُعَدُّ الثقة المتبادلة ضماناً؟ كما قد يُفهم من قوله تعالى ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ ﴾ البقرة: ٢٨٣. وفي «بَابُ الْكَفِيلِ فِي السَّلَمِ» استدل الإمام البخاري بحديث الدرع المرهونة، مما ينبه إلى أن العلة هي الضمان سواء كان رهناً او كفالة او غير ذلك.

وهذه من القضايا التي تعم الحاجة إليها، وتحتاج إلى تكرار النظر في أصولها. والصحيح إن شاء الله تعالى هو جواز شراء السلع بالعملة النقدية إلى أجل، ولكن قد يحتاج العقد إلى ضبط بِرَهْن أو غيره. وأما المقايضة من الجنس الواحد او الأجناس المختلفة، ففيه ضوابط تحتاج إلى دراسة.

الإضطرار إلى استئجار مشرك في العمل الذي يختص بالمسلمين:

عن عائشة ﵂: واستأجر النبي ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الديل ثم من بني عبد بن عدي هادياً خِرّيتاً – الخريت الماهر بالهداية – قد غمس يمين حِلْف في آل العاصي بن وائل وهو على دين كفار قريش، فأمناه فدفعا إليه راحلتيهما ووعداه غار ثور بعد ثلاث ليال فأتاهما براحلتيهما صبيحة ليال ثلاث فارتحلا وانطلق معهما عامر بن فهيرة والدليل الديليُّ

فأخذ بهم وهو طريق الساحل. رواه الإمام البخاري في كتاب الإجارة من الصحيح وعقد له باباً بعنوان: باب استئجار المشركين عند الضرورة أو إذا لم يوجد أهل الإسلام. اهـ.

فما هو وجه استئجار ذلك الرجل وهو مشرك، أهو لكونه إنساناً ويصح حينئذ إطلاق القول بجواز استئجار الناس بصرف النظر عن دينهم في القضايا الإسلامية المحضة، كقضية الهجرة إلى المدينة حينذاك وبداية تشكيل السلطة الإسلامية؟ أم لأن النبي ﷺ وأبا بكر ﷺ أمناه؟ أم لأنه أعلم من غيره بالطريق فقد وصفته عائشة ﷺ بأنه خريت؟ أم لغير ذلك من الأسباب؟

فالذي لا ريب فيه أن التعامل مع الكفار باب واسع جداً، فيه قواعد كثيرة ونصوص صريحة لا مجال البتة لتخصيصها وتقييدها ولكن قد يخرج المسلم من حكمها بالإضطرار.

واستئجار ذلك المشرك كان في قضية الهجرة إلى المدينة وما فيها من مخاطر وحاجة إلى تعمية الخبر على المشركين، فالمتوقع في مثل هذه القضايا عدم استئجار مشرك، وذلك لنحو قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ .... ﴾ آل عمران: ١١٨، وقوله تعالى ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾ هود: ١١٣، وتوجد في هذا المعنى نصوص كثيرة متناصرة، وقد توسعنا في تفسيرها في كتاب (فقه الإيمان).

ولما كانت قضية العين ليس فيها صيغة قولية كما ذكرنا، وكان التعامل مع الكفار مضبوط بقواعد ونصوص صريحة محكمة، فلا ريب بوجوب تنزيل قضية العين على القواعد والنصوص. وقلنا إن الخروج عن الحكم الأصلي لا يصح إلا بالإضطرار، معنى ذلك أن النبي ﷺ استأجر ذلك المشرك إما اضطراراً أو لوجود تفاصيل أغفلتها عائشة ﷺ في رواية القصة. وحملُ هذه القصة على الضرورة أو عدم وجود المسلمين هو مذهب الإمام البخاري كما ذكرنا، وتابعه على ذلك أبو محمد بن حزم.

وأما الاستدلال بهذه القصة لتجويز موالاة بعض الكفار وتخصيص نصوص قطع الولاية بين المؤمن والكافر فهو خطأ فاحش وخروج عن النصوص المحكمة بلا حجة وبلا أي ضابط يمكن استخراجه بعلم من القصة.

المزارعة:

المزارعة هي عقد على أن يزرع الأرض غير مالكها ويكون لمالكها جزء مما يخرج منها مقابل كونه صاحب الأرض. وقد يتضمن العقد أو لا يتضمن أن يشارك المالك في النفقة على الزراعة كأن يكون البذر منه. وهي من القضايا التي اختلفت فيها أنظار السلف.

فعن ابن عمر أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر أو زرع. رواه البخاري ومسلم وغيرهما. وعن ابن عمر أيضاً أن النبي ﷺ لما ظهر على خيبر سـألته اليهود أن يقرهم بها على أن يكفوه عملها ولهم نصف الثمرة فقال لهم « نقركم بها على ذلك ما شئنا » رواه البخاري ومسلم، وفي رواية: دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها من أموالهم ولرسول الله ﷺ شطر ثمرها. رواه مسلم، وفي رواية أن النبي ﷺ عامل يهود خيبر على أن نخرجهم متى شئنا. رواه أحمد والبخاري بمعناه. وقال الإمام البخاري: قال ابن عمر: أعطى النبي ﷺ خيبر بالشطر فكان ذلك على عهد النبي ﷺ وأبي بكر وصدر من خلافة عمر. نقل هذه الروايات مجد الدين بن تيمية كما في (نيل الأوطار ٥/ كتاب المساقاة والمزارعة، وباب فساد العقد إذا شرط أحدهما لنفسه التبن او بقعة بعينها، وباب الإستئجار على العمل مياومة او مشاهرة او معاومة او معاددة)، وذكر الشوكاني في شرحها أنه ثبت أن النبي ﷺ استمر إلى موته على معاملة أهل خيبر على ما في هذه الروايات.

وفي هذه السنة الفعلية أوصاف كثيرة، منها أن العقد مع يهود، ومنها أن أولئك اليهود قد فتحت أرضهم عنوة وشملهم ما يشمل المغلوب الذي تفتح أرضه عنوة، ومنها أن العقد كان على نصف الثمرة وكان العمل والنفقة على اليهود، ومنها أن العقد تضمن

شرطاً وهو « أن نخرجهم متى شئنا ». بالإضافة إلى أوصاف أخرى كسعة الأرض ونوع ما يزرع فيها وعدد المزارعين وغير ذلك.

ويبدو أن تلك الأوصاف تعد اتفاقات مهملة عند كثير من السلف، فقد نُقل عن جماعة من الصحابة والتابعين وغيرهم القول بجواز المزارعة، وهو عند من اختاره من الفقهاء جواز مطلق سواء كانت المزارعة بين مسلم وكافر أو بين مسلم ومسلم، ويكون العقد على جزء مما يخرج من الأرض سواء كان النصف أو أكثر أو أقل، واشترط بعضهم أن يشارك صاحب الأرض في النفقة على الزراعة كأن يكون البذر منه، وأما شرط « أن نخرجهم منها متى شئنا »، فلا أعلم أحداً نص على جوازه إلا ما يُنقل عن الظاهرية، بل المشهور على أصول الفقهاء عدم صحة العقد على مدة مجهولة، وجواز المزارعة هو المشهور عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى، ونقله الشوكاني عن صاحبي أبي حنيفة محمد بن الحسن وأبي يوسف.

وذهب آخرون وهو المشهور عن أبي حنيفة والشافعي، ويُحكى عن مالك ونقله الشوكاني عن العترة أهل البيت إلى أن المزارعة على جزء مما يخرج من الأرض غير جائز. واحتُجّ لهم بأن حديث معاملة أهل خيبر قضية عين فإذا نزلوها على القواعد والنصوص القولية المعلومة سقط تعميمها واقتضى الأمر حملها على غير المزارعة المعروفة حسب مقتضى مذهبهم.

أما النصوص القولية فهي كثيرة صحيحة، مروية في الصحيحين وغيرهما وتوجد جملة صالحة منها في (نيل الأوطار).

منها حديث رافع بن خديج بن رافع عن عمه ظهير بن رافع قال: لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقاً قلت: ما قال رسول الله ﷺ فهو حق، قال دعاني رسول الله ﷺ قال « ما تصنعون بمحاقلكم؟ » قلت: نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير، قال « لا تفعلوا ازرَعوها أو أزْرِعوها أو أمسكوها »، قال رافع قلت: سمعاً وطاعةً. رواه البخاري وغيره. والذي فهمه الصحابي هنا أن النبي ﷺ حرم المزارعة ونسخ

الإباحة السابقة، لأنه قال « نهانا رسول الله ﷺ »، والراجح في الأصول أن لفظ النهي لا يكاد يستعمل إلا للتحريم، فلا يعدل الصحابي من صيغة «لا تفعل» إلى لفظ النهي إلا حين يعتقد أن صيغة «لا تفعل» يراد بها التحريم. وإنما يكثر استعمال لفظ النهي لغير التحريم في اصطلاح المتأخرين وليس في القرآن والسنة ولا في كلام القدماء، وكذلك الأمر في الفرق بين لفظ الأمر وصيغة « أفعل » وإن ظن بعض الأصوليين عكس ذلك. وأما صيغة «افعَل» او «لا تفعل» فيجوز صرفها بقرينة من الوجوب إلى الندب او من التحريم إلى الكراهة التنزيهية.

والنسخ حسب هذا المذهب إنما هو نسخ للإباحة الأصلية قبل نزول الشرع، وهذا لا تتناوله القاعدة الأصولية بأن الجمع بين الدليلين أولى من نسخ أحدهما بالآخر وذلك لأن موقع هذه القاعدة هو نسخ حكم معين منزل بحكم معين منزل، وليس المراد منها الجمع بين الشرع المنزل وما كان عليه الناس قبل نزول ذلك الشرع. ولفظ الحديث هنا فيه قول الصحابي: نؤاجرها على الرُّبع، وهذا يتناول الصورة المعروفة للمزارعة عند من أجازها، ولا يعكر على ذلك أن بعض الصحابة ذكر لفظ الأربعاء أو الربيع بمعنى موضع النهر الصغير.

يؤيد ذلك حديث جابر رضي الله عنه قال: كانوا يزرعونها بالثلث والربع والنصف فقال النبي ﷺ « من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها فإن لم يفعل فليمسك أرضه » رواه البخاري. ومعنى « ليمنحها »، أي يعيرها.

وعن أبي هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ « من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه » رواه البخاري قائلاً: وقال الربيع بن نافع، ثم أتم الإسناد. وعن سالم أن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: كنت أعلم في عهد رسول الله ﷺ أن الأرض تُكرى، ثم خشي عبد الله أن يكون النبي ﷺ قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه فترك كراء الأرض. رواه البخاري، وهذه أربعة أحاديث رواها البخاري في كتاب الوكالة من صحيحه. ويظهر أن ابن عمر خشي ذلك بعد أن سمع حديث رافع بن خديج كما في رواية أخرى

للبخاري، هـذا مـع أن ابن عمر هو الذي روى حديث معاملة أهل خيبر بشـطر ما يخرج منها.

وفي رواية عن جابر قال: كانت لرجال منا فضول أَرَضين، فقالوا: نؤاجرها بالثلث والربع والنصف، فقال النبي ﷺ « من كانت له أرض فليزرَعْها أو ليمنحها أخاه فإنْ أبى فليمسك أرضه » رواه البخاري في كتاب الهبة من صحيحه (باب فضل المنيحة).

وعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ الله أيضاً، قَالَ: « نَهَى رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُحَاقَلَةِ وَالْمُزَابَنَةِ وَالْمُخَابَرَةِ، وَعَنْ بَيْعِ الثَّمَرِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلَاحُهُ، وَلَا يُبَاعُ إِلَّا بِالدِّينَارِ وَالدِّرْهَمِ، إِلَّا الْعَرَايَا » رواه مسلم وغيره. وذكر مسلم أن الْمُحَاقَلَةُ: أَنْ يُبَاعَ الْحَقْلُ بِكَيْلٍ مِنَ الطَّعَامِ مَعْلُومٍ، وَالْمُزَابَنَةُ: أَنْ يُبَاعَ النَّخْلُ بِأَوْسَاقٍ مِنَ التَّمْرِ، وَالْمُخَابَرَةُ: الثُّلُثُ وَالرُّبُعُ وَأَشْبَاهُ ذَلِكَ، وظاهر السياق أن هذا تعريف جابر بن عبد الله. وتفسير المخابرة هنا هو تفسير الإمام الشافعي أيضاً، ويُحكى كذلك عن الإمام مالك. وقد أسند جابر بن عبد الله رضي الله عنه نهياً واحداً إلى المحاقلة والمزابنة والمخابرة جميعاً، فإذا كان الأصل في المحاقلة والمزابنة التحريم كما هو مشهور، فكذلك حكم المخابرة بمفهوم جابر بن عبد الله. وفي رواية عن جابر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « من لم يذر المخابرة فليؤذن بحرب من الله ورسوله » رواه أبو داود، وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة. وفي الإسناد عبد الله ابن عثمان بن خثيم، وهو ثقة مشهور وروى عنه كبار الثقات، ولكن فيه خلاف من جهة رواياته، وله ترجمة في تهذيب الكمال وفي تهذيب التهذيب، وفي الإسناد أيضاً أبو الزبير المكي، واسمه محمد بن مسلم بن تدرس، وهو ثقة فيه ضعف وبعض الأئمة لا يحتج به، وهو مدلس ولم يصرح بالسماع في هذا الإسناد.

وعلى مذهب القائلين بتحريم المزارعة فإن الأوصاف التي ذكرناها في معاملة أهل خيبر ليست اتفاقية بل يجب اعتبار بعضها وتقييد الحكم به، فإما أن يقال إنها خاصة بالتعامل مع الكفار المغلوبين وسمها إن شئت مقاسمة أو خراجاً، وإما أن يقال إن معاملة أهل خيبر

وافقت الإباحة الأصلية قبل تشريع تحريم المزارعة ومع ذلك فإن النبي ﷺ اضطر إليها رفقاً باليهود لأنهم خسروا أموالهم، فعاملهم على جزء مما يخرج من الأرض بدلاً من معاملتهم على مقدار معين من الذهب والفضة. وقد يساعد على هذا النظر أن النبي ﷺ شرط عليهم « أن نخرجهم منها متى شئنا »، وهو شرط غريب على أحكام المعاملات الإسلامية إلا حين يضطر المسلم إلى معاملة ينبغي الخروج منها متى ما وجد الحال ملائماً، ولولا ذلك لما جاز ذلك الشرط، اللهم إلا أن يقال أن هذا الشرط إنما اقترن اتفاقاً بالمزارعة ولكنه متعلق بقضية أخرى وهي حكم إخراج أهل الكتاب من جزيرة العرب، ولذلك فإن اقتران هذا الشرط بمعاملة أهل خيبر لا يخرجها عن كونها مزارعة صحيحة. والقول بأن النبي ﷺ اضطر إلى تلك المعاملة ليس بغريب لأن الاضطرار في السنة النبوية وعند القدماء أوسع منه عند المتأخرين، ويدخل فيه تزاحم الأحكام الذي سنفرد له عنواناً خاصاً إن شاء الله تعالى، وللتمثيل فقط نذكر حكم إخراج المشركين من جزيرة العرب فإن تأخير تنفيذه أو إتمامه لا يعني البتة أن الأمر ليس للوجوب، ولكن زاحمه ما هو أولى منه فاضطر أبو بكر رضي الله عنه إلى التأخر فيه وكذلك عمر رضي الله عنه في مدة من خلافته.

وقد احتج الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى لتصحيح المزارعة بالقياس على المضاربة!! وهذا احتجاج فاسد، فإنه إن لجأنا إلى القياس فإن المزارعة تُقاس تماماً على المضاربة الفاسدة، وذلك لأن مالك الأرض إنما اشترك في الأرض وهي لا تقبل الخسارة بحال من الأحوال وربما شارك في البذر أيضاً، وهذا من جنس المضاربة إذا اشترط صاحب المال أن لا يتحمل خسارة في ماله أو بعض ماله، وهو شرط فاسد. وأما إذا أردنا أن نجعل المزارعة من جنس المضاربة الصحيحة، فإنما يكون ذلك إذا اشترك صاحب الأرض والعامل في الزراعة بحيث لا يكون لملك الأرض قيمة البتة في العقد وكأن مالكها ليس بمالكها، وهذا جائز في النظر لولا أنه ذريعة إلى التحايل وإلى المضاربة بالشرط الفاسد، اللهم إلا أن يقال إن هذا النوع من الشركة في الزراعة يتناوله الإطلاق في قول النبي ﷺ « من كانت له

أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه » فلا عبرة حينئذ بنظر المجتهد في سد الذرائع والله تعالى أعلم.

والذي تميل إليه النفس هو منع المزارعة، ولكنه من الأحكام التي تأخر تشريعها لأنها تمس حاجات الناس وسبل معاشهم ويحتاج منعها إلى تمهيد للأحكام البديلة، وكذلك الأمر اليوم في العراق، والله تعالى أعلم.

ويتضح من حكم المزارعة أن العموم في الأفعال النبوية قد يكون فيه اشتباه كثير، وتختلف فيه أنظار كبار الأئمة، ويحتاج رفع الإشتباه عنه إلى غاية الإجتهاد في جمع الأدلة وفي القدرة على إعمال القواعد الأصولية والنحوية فيها.

وتوجد أمثلة كثيرة من هذا النمط، منها حديث القضاء بيمين وشاهد واحد وهو قضية عين فما هو حدود عمومها؟ ومنها كذلك ولعله أقل اشتباهاً حديث دية الجنين الذي سقط ميتاً فهل يتناول الجنين لو انفصل حياً ثم مات وهل يُفرق بين جنين الحرة وجنين الأمة؟ وسنن فعلية أخرى كثيرة يدخل الخطأ في فهمها على رجلين، **الأول**: أصولي يحب الرياضة الفكرية في الأصول من غير أن يجمع كل ما يصح من النصوص في القضية الفقهية، فهذا لا نفع فيه لأن الغرض من الأصول هو إعمال قواعده في الأدلة الفقهية، **الرجل الثاني**: مسرف في التقليد، تراه يجتهد لمجرد تصحيح ما أخذه تقليداً وقد يخترع لأجل ذلك أصولاً عجيبة أو يدفع أصولاً ثابتة.

السنن التي تتضمن ترك الاستفصال في مقام الاحتمال:

وهذه قاعدة استنبطها الإمام الشافعي، فقد اشتهر عنه رحمه الله تعالى أن ترك الإستفصال في مقام الإحتمال ينزل منزلة العموم في المقال، أي أنه إذا قضى النبي ﷺ في قضية من غير أن يسأل عن تفاصيل تخص تلك القضية، فإنه يدل على عدم تأثير تلك التفاصيل وأن الحكم يعم صور القضية سواء وجدت تلك التفاصيل أم لم توجد.

وهذه القاعدة تشبه ما ذكرناه من إلغاء الأوصاف الاتفاقية في السنن الفعلية، ولذلك فإن العمل بهذه القاعدة يحتاج أيضاً إلى جمع الأدلة وتدقيق النظر وتنزيل على القواعد وذلك لسببين، **الأول**: التمييز بين الوصف الذي لم يستفصل عنه النبي ﷺ لأنه وصف اتفاقي مهمل، والوصف الذي لم يستفصل عنه النبي ﷺ لأنه معلوم عنده ولكنه مؤثر في الحكم. **السبب الثاني**: هو التمييز بين التفاصيل التي ترك النبي ﷺ اعتبارها والتفاصيل التي أغفلها الرواة ولكنها محفوظة في أحاديث أخرى أو في القرآن الكريم.

من ذلك حديث سعد بن أبي وقاص قال: جاءني رسول الله ﷺ يعودني من وجع اشتد بي، فقلت: يا رسول الله إني قد بلغ بي من الوجع ما ترى، وأنا ذو مال ولا يرثني إلا ابنة لي أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال « لا »، قلت: فالشطر يا رسول الله؟ قال « لا »، قلت: فالثلث؟ قال « الثلثَ والثلثُ كثير أو كبير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير لك من أن تدعهم عالة يتكففون الناس » رواه البخاري ومسلم وأحمد وغيرهم. وتأمل كيف أن سعد بن أبي وقاص لم يمت من ذلك الوجع لأنه عاش في العهد النبوي ثم في الخلافة الراشدة كلها وإلى زمن من العهد الأموي، واكتفى النبي ﷺ بأن سعداً نفسه ظن بأن وجعه قد بلغ ما يحتمل أن يؤدي إلى الموت ولم يستفصل منه، هل استشار أهل الخبرة بالطب أم لا؟ وكذلك لم يستفصل النبي ﷺ من سعد عن مقدار ماله ولا عن نوعه أهو قليل أو كثير وأهو ذهب أم عقار أم ديون في ذمة الناس أم غير ذلك؟ وكذلك لم يستفصل النبي ﷺ عن أوصاف ابنة سعد هل تملك مالاً غير ما ترثه أم لا وأهي متزوجة أم لا وغير ذلك من الأوصاف التي قد يُتوهم بأنها مؤثرة؟ وكذلك لم يستفصل النبي ﷺ عن الكيفية التي يريد سعد التصدق بها أهي وصية يُعمل بها بعد الموت أم أراد سعد أن يتصرف بالمال قبل موته؟ فظاهر الأمر أن هذه الأوصاف كلها لا قيمة لها وليست مؤثرة، غير أن النظر في هذا الحديث لوحده إنما أثار حكم عدم تأثير تلك الأوصاف، وأما الحكم بعدم تأثيرها حقاً فإنما تم بعد البحث في النصوص وعدم العثور على ما يعارض ذلك.

ثم يمكن التوسع في فهم العموم لحديث سعد، فقد حكم النبي ﷺ بالثلث بعد أن سمع كلام سعد، فهل كان حكم النبي ﷺ مبنياً على خصوص الوجع مع خوف الموت لأن سعداً قال « أني قد بلغ بي من الوجع ما ترى؟ »، أم كان الحكم متعلقاً بمجرد توقع قرب الموت، أي لوجود سبب قد يؤدي إلى الموت، كما يفهم من السياق ومن قول سعد « ولا يرثني إلا ابنة لي؟ »، والناظر في كلام سعد كله يقطع أنه لولا خوف الموت لما طلب سعد ما طلب، فالأمر الذي نقطع به أن النبي ﷺ اعتبر في إجابته أن سعداً يخاف الموت، وأما ما سوى ذلك نحو كون السبب وجعاً وأن له ابنة واحدة فإن اعتباره لا يزيد على مجرد ظن، فهو بحكم الإتفاق او الإقتران المهمل، وهذا هو الأساس في هذه القضية وما كان مثلها.

فلما كان خصوص الوجع لا تأثير له توسع العلماء في الحكم، ففي تفسير قوله تبارك وتعالى ﴿ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا ﴾ الأعراف: ١٨٩، قال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى: دلت الآية على أن الحمل مرض من الأمراض، ولأجل عظم الأمر وشدة الخطب جُعل موتها شهادة كما ورد في الحديث. ولا خلاف بين علماء الأمصار أن فعل المريض فيما يهب ويحابي في ثلثه. وقال أبو حنيفة والشافعي إنما يكون ذلك في الحامل بحال الطلق فأما قبل ذلك فلا. واحتجوا بأن الحمل عادة والغالب فيه السلامة. قلنا: كذلك أكثر الأمراض غالبه السلامة، وقد يموت من لم يمرض. قال مالك: إذا مضت للحامل ستة أشهر من يوم حملت لم يجز لها قضاء في مالها إلا في الثلث. قال يحيى: وسمعت مالكاً يقول في الرجل يحضر القتال أنه إذا زحف في الصف للقتال لم يجز له أن يقضي في ماله شيئاً إلا في الثلث. ويلتحق بهذا المحبوس للقتل في قصاص، وخالف في هذا أبو حنيفة والشافعي وغيرهما. قال ابن العربي: وإذا استوعبت النظر لم ترتب في أن المحبوس على القتل أشد حالاً من المريض وإنكار ذلك غفلة في النظر. وقد اختلف علماؤنا في راكب البحر وقت الهول، هل حكمه حكم الصحيح أو الحامل. اهـ باختصار من (تفسير القرطبي / الأعراف ١٨٩).

يوضح الأمر أنه لو كان لخصوص الوجع تأثير لمجرد أن سعداً ﵁ ذكره، لكان أولى من ذلك بالتأثير قول سعد « ولا يرثني إلا ابنة لي »، وذلك لأن جنس الوارث ـ أهو ذكر أم أنثى؟ له تأثير في غير هذا الموضع من الشرع، وعلى مثل هذا التأثير اعتماد القائسين في دعاوى القياس، وأيضاً فإن النظر العقلي المجرد يجعل لعدد الأولاد تأثيراً في مقدار ما يمكن نقله لغير الورثة. ومع كل ذلك فإن عبارة سعد تلك إنما هي مجرد اتفاق ولا تأثير لها البتة فلا فرق بينها وبين قول القائل: ولا يرثني إلا ابنتان أو ابنان أو أكثر. وهذا يؤيد ما سبق ذكره من أن العبرة بالنص ومقتضى لغة النص وليس بمسالك التأثير حسب قواعد القائسين المتأخرين. وقلنا إن الناظر في نص كلام سعد يقطع أنه لولا خوف الموت لما طلب سعد ما طلب سواء كانت له ابنة أو أكثر وسواء كان الخوف من مرض أو غيره، فالأمر الذي نرى أن النبي ﷺ اعتبره في الإجابة هو أن سعداً خاف الموت، وأما سائر الأوصاف فإن تأثيرها لا يزيد بحال من الأحوال على كونه مجرد ظن، فلا حكم له فهو بمنزلة الاتفاق المهمل.

ولمجرد التنبيه إلى أهمية البحث في نصوص القضية وتنزيل قضية العين على القواعد نذكر حديث عائشة ﵂ قالت: كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجحده فأمر النبي ﷺ بقطع يدها. رواه الإمام أحمد ومسلم والنسائي. وقد جاء في رواية أن النبي ﷺ أقام عليها بينة. ولكن لا يصح البتة أن يقال إن الرواية ليس فيها استفصال عن نصاب ولا حرز ولا غير ذلك من شروط القطع!! فإن إغفال الرواة للنصاب ونحوه من التفاصيل لا يعني أنها مهملة، بل هي معتبرة لأن النصوص الأخرى قد وردت بها.

وكذلك إذا جاء حديث أن النبي ﷺ رجم رجلاً بالزنى فإنه محمول قطعاً على وجود شروط الرجم كالإحصان والبينة أو الإقرار.

ويتضح من الأمثلة السابقة أنه إذا قال قائل: إن سفر الحج وسفر الجهاد وسفر العلم وسفر التجارة وسفر السياحة أشباه وأمثال في حكم القصر، فإن المقالة لا تعني البتة أن

القائل قد شـرَّع برأيه وجعله دليلاً ثالثاً، ولكنه وجد أن نصوص القصر تعم تلك الأنـواع كلها. وكذلك إذا قال إن الجماع والأكل والشرب أشباه وأمثال في إيجاب الكفارة على العامد في رمضان، أو قال إن الرهان والإشهاد والكتابة أمثال وأشباه في صحة البيع إلى أجل، أو قال إن المضاربة والمزارعة بانعدام الوصف الفاسد أشباه وأمثال، أو قال إن الوصية والتصرف الفعلي بالمال عند خوف الموت أشباه وأمثال، وهكذا في أمثلة أخرى كثيرة، ولذلك فقد أخطأ القائسون المتأخرون حين جاءوا إلى مناسباتهم العقلية والتأثيرات في غير موضع الحكم وتشبيهاتهم البعيدة عن النصوص فاحتجوا لها بالرسالة المنسوبة إلى عمر ﷺ وفيها «اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك».

ضبط المعاني المشتبهة

وهذا أصل واسع كثير الأمثلة لأنه توجد في القرآن والسنة ألفاظ وعبارات كثيرة جداً، في استعمالها من اللطف والدقة أو التشابه ما يجعل العلماء يتفاوتون في القدرة على معرفة حدود ما تتناوله العبارة ومقدار ما تعمه من القضايا، ومن هنا يحصل الخلط بين العموم والإطلاق من جهة، والقياس من جهة أخرى.

وقد يعمل المجتهد من السلف بعموم لفظ، ثم إذا لم يهتد المتأخر إلى كيفية الحمل على العموم، فإن أسهل شيء عليه هو القول بأن ذاك الإمام قد ألحق بالنص قضايا بالقياس أو الرأي أو الإستصلاح أو نحو ذلك. وكذلك المقلد لمذهب معين إذا كان قد قَصَرَ نصاً على بعض عمومه، فإنه ربما يدعي على المخالف القائل بالعموم بأنه قد ألحق بالنص قضايا بالقياس وشبهه. وبذلك يتسع باب الرأي والقياس والإستصلاح اتساعاً موهوماً لا حقيقة له.

وقد يقع الإشتباه في صيغة العموم أو الإطلاق أو الأمر أو النهي أو في حروف المعاني أو في تفسير بعض المفردات أو غير ذلك من الكلام العربي. ولذلك يصعب ضبط هذا

الأصل إلا بأن في النص ما قد يشتبه معناه على بعض أهل العلم، ولكن المهم هو التنبيه بأمثلة متعددة إلى ضرورة التوسع في فهم النصوص وعدم الثقة بدعاوى التشريع بالرأي سواء كان قياساً أو غيره.

مثال ذلك قول النبي ﷺ « إذا قمت إلى الصلاة فكبر » رواه البخاري ومسلم في سياق حديث طويل، فمن قال إن افتتاح الصلاة يصح بألفاظ التعظيم كلها نحو: يا عظيم وليس محصوراً بلفظ الله أكبر، فإن قوله ليس بقياس على التكبير، ولكنه فهم أن الأمر بالتكبير مطلق في معنى التكبير بصرف النظر عن اللفظ، وذلك على نحو قوله تعالى ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ ﴾ النصر: ٣ ، فإن التسبيح ليس محصوراً بلفظ سبحان الله، بدليل قوله تعالى ﴿ بِحَمْدِ رَبِّكَ ﴾، أي سبح بذكر صفات الله تعالى التي تتضمن معنى التسبيح. وأما من قصر الافتتاح على لفظ الله أكبر فإن الحديث الذي ذكرناه لا يساعده ولكنه ربما احتج بأحاديث صفة صلاة النبي ﷺ وجعلها مقيدة لمطلق التكبير.

مثال آخر ضمان العارية دون الوديعة، فإن العارية ديْن من الديون وضمانه ثابت بالنصوص فلا حاجة لقياس العارية على الديْن، وأما الوديعة فإنها ليست بديْن فلا حاجة لاتباع مسالك التعليل للتفريق بينها وبين العارية.

مثال آخر قوله تعالى ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ ﴾ النساء: ٤٣، فإن قوله تعالى ﴿ فَلَمْ تَجِدُواْ ﴾، صيغة عموم لأن الفعل في سياق النفي عام كالنكرة المنفية، وبذلك تتناول العبارة من لم يجد الماء ذاته وكذلك من لم يجد ماءً يصح استعماله، كالمريض إذا كان الماء يضره. معنى ذلك أن تيمم المريض الذي معه ماء ثابت بالنص وليس قياساً على المريض الذي لا يجد الماء ذاته.

مثال آخر قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ ﴾ التوبة: ٦٠، فذهب بعض السلف إلى وجوب تفريق الزكاة إلى ثمانية أجزاء مستوية، ولعله بدعوى أن الآية الكريمة من نوع قول القائل: أوصي بثلث مالي لزيد وسعيد، فالثلث ينقسم بينهما نصفين. وأما الذين قالوا بجواز تفضيل قسم على قسم، بل بجواز أن يستغرق أحد الأقسام الزكاة كلها، فإن قولهم ليس استصلاحاً ولا مجرد رأي بل هو حقيقة النص، فإن الصحيح إن شاء الله تعالى في تفسير الآية الكريمة هو أن كل واحد من الأصناف يستحق الزكاة كلها، وتنازعه أو تزاحمه الأصناف الأخرى في هذا الإستحقاق، وذلك يؤول في كثير من الأحيان إلى إعطاء الأصناف الثمانية ولكنه لا يستلزم ذلك كما لا يستلزم استيعاب أفراد كل صنف، بل إن نص الآية يفسح المجال لتقديم صنف على صنف إذا كانت مزاحمته للصنف الآخر أشد لأن حاجته أشد، بل يجوز دفع الزكاة كلها إلى صنف واحد بشرط أن لا ينازعه من هو مثله أو أشد حاجة منه. فالمهم حسب قول الجمهور هو تقديم الحاجة الشديدة مع عدم تعمد إغفال صنف معين إلا باضطرار يُرجى زواله. وقد جرت عادة الناس اليوم إعطاء الزكاة للفقراء والمساكين وإغفال الأصناف الأخرى حتى أصبحت الأصناف الأخرى نسياً منسياً، فالممنوع هو هذا الإغفال لأنه يهدر تزاحم الأصناف كما تنص عليه الآية الكريمة، ففي كثير من الأحوال يكون السهم السابع ﴿ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾، أقوى في المزاحمة من الأصناف الأخرى. وأما قول القائل: هذا البستان لزيد وسعيد وقول الآخر: أوصي بثلث مالي لزيد وسعيد، فإنه يمكن في هذه الأمثلة حمل الإعطاء لزيد وسعيد بأن كل واحد منهما شريك للآخر في البستان كله أو الثلث كله، فهما يتزاحمان على النصيب الكامل. فان قُسم البستان أو الثلث بينهما بالنصف فإنما ذلك بالتراضي أو بالقضاء لأجل حسم النزاع وهو أمر خاص بهما وليس فيه مزاحمة من جهة شرعية. وأما لو قال ذلك القائل نفسه: وقفت هذا البستان على طلبة مدرسة المدينة وعلى الجهاد في سبيل الله تعالى،

فهذا لا يمنع من أن تكون حاجة أحد الأمرين أكبر من حاجة الآخر فيصرف إليه من الوقف ما يناسب حاجته، بل لو أغلقت المدرسة المذكورة فإن الجهاد في سبيل الله تعالى يستحق الوقف كله وليس نصفه. وأيضاً فإن كلام الناس ينظر في تفسيره إلى النية بحسب العرف السائد، وقد يفرّق العرف بين قول القائل: أوصي بثلث مالي لزيد وسعيد وقوله: وقفت ثلث مالي على مدرسة المدينة والجهاد في سبيل الله تعالى، فالأصل في القول الأول أنه أراد به القسمة بالسوية، والأصل في القول الثاني انه أراد سد الحاجة الدينية بحسب شدتها. وأما كلام الله تعالى فإنما ينظر في تفسيره إلى التلاوة أي الصيغة العربية، وظاهرها كما افهمه هو ما ذكرته.

مثال آخر الشروع في عمل محرم من غير إتمامه كالقتل أو السرقة أو غير ذلك، فإنه لا قصاص ولا قطع ولكن الفاعل آثم وقد يعزر أو يعاقب بعقوبة مناسبة، غير أن تأثيمه وتعزيره ليس مصلحة مرسلة، بل هو داخل في نصوص النهي أو تحريم السعي بالفساد ووجوب إنكار ذلك ومنعه وجواز التعزير عليه، لان من شرع بالحرام فقد سعى بالفساد وإنْ لم يتم ما شرع فيه. وقد سبق في الكلام عن الوسائل تفصيل حكم السعي بالفساد.

مثال آخر كفارة من تعمد الإفطار في رمضان وقد تقدم الحديث في الكلام عن العموم في أفعال النبي ﷺ، المهم هنا هو قوله ﷺ في آخر الحديث « اذهب فأطعمه اهلك » رواه مسلم وغيره في سياق الحديث، فقول الحنفية بجواز أن يطعم ستة مساكين عشرة أيام أو يطعم مسكيناً واحداً ستين يوماً ليس رأياً مجرداً، بل هو عموم هذا الحديث بالصورة التي سبق بيانها في العموم في السنن الفعلية وفي ترك الإستفصال، ولكن بشرط أن لا يكون تأخير الكفارة بهذه الصورة لا مبرر له لأن الأصل هو وجوب المبادرة بالطاعة وأن الأوامر على الفور فلا يعذر بالتأخير إلا لعذر.

وتوجد أمثلة أخرى كثيرة منها كون المنفعة مالاً او ديناً يُضمن الإضرار به، كما ينبه إليه حديث « فدين الله أحق بالقضاء »، والخلاف في ذلك. ومنها الخلاف في إخراج القيمة في

زكاة الماشية وغيرها، ومنها الخلاف في شهادة القرابة لبعضهم، والخلاف في الزوج الثاني هل يهدم الطلقة والطلقتين؟ إلى غير ذلك من الأمثلة التي لا مجال لاستيعابها لأنها كثيرة جداً وإنما المقصود هنا تحريك النظر لإلحاق القضايا بنصوصها من الكتاب والسنة والمنع من التشريع بالرأي.

تزاحم الأحكام

قال تبارك وتعالى ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ التغابن: ١٦، فإذا تزاحم على المكلف حكمان فصاعداً بحيث يتعذر القيام بهما معاً في وقت واحد فإنه يجب الإجتهاد لتقديم ما هو أولى بالتقديم.

وقد استدل ابن تيمية وابن عبد السلام لنحو هذا المعنى بقوله تعالى ﴿ وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم ﴾ الزمر: ٥٥ ، وقوله تعالى ﴿ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا ﴾ الأعراف: ١٤٥. قال ابن عبد السلام: إذا اجتمعت المصالح الأخروية الخالصة فإن أمكن تحصيلها حصلناها وإن تعذر تحصيلها حصلنا الأصلح فالأصلح والأفضل فالأفضل. اهـ من (قواعد الأحكام ١/ ٦٢-٨٦ و٩٨-١٢٩ و١٧١ و٢٤٣-٢٤٦)، ثم ذكر الآيات مع أمثلة كثيرة.

وكذلك ذكر الإمام الشاطبي فروعاً تدخل في هذا الأصل وهي فروع "تعارض الأحكام" حسب تقسيم الشاطبي، نحو تعارض الضروريات والتكميلات التي ذكرها في أوائل الجزء الثاني من (الموافقات).

مثال وقع في العهد النبوي هو حديث أبي سعيد الخدري قال: سافرنا مع رسول الله ﷺ إلى مكة ونحن صيام، قال : فنزلنا منزلاً فقال رسول الله ﷺ « إنكم قد دنوتم من عدوكم والفطر أقوى لكم »، فكانت رخصة فمنا من صام ومنا من أفطر، ثم نزلنا منزلاً

آخر فقال « إنكم مصبِّحوا عدوكم والفطر أقوى لكم فأفطروا »، وكانت عزيمة فأفطرنا. ثم قال: لقد رأيتنا نصوم مع رسول الله ﷺ بعد ذلك في السفر. رواه مسلم.

فقد تزاحم هنا حكمان، حكم الصيام وحكم إعداد القوة في الجهاد كما في قوله تعالى ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ ﴾ الأنفال: ٦٠ ، ولأجل إعداد القوة للجهاد شرعت صلاة الخوف بأنواعها، نحو القصر وتفريق الجماعة والصلاة بمجرد الإيماء وتأخير الصلاة عند الإضطرار، وذلك لأن التهاون في إعداد القوة عند إقامة الجهاد يؤدي إلى هلاك النفوس والأموال وتعطيل الديانة بصلاتها وصومها.

وكما نرى في حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ رتب حكم الإفطار على القرب من العدو وبأن الفطر أقوى لهم، وكلما قربت المسافة تأيد حكم الإفطار حتى صار واجباً كما هو ظاهر الأمر به وكما فهمه أبو سعيد وفعلته الصحابة.

والقصة وقعت في السفر، غير أن النص النبوي يعم السفر والحضر، وذلك في قوله ﷺ « إنكم مصبِّحوا عدوكم والفطر أقوى لكم فافطروا »، قال الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى: وكان – أي النبي ﷺ – يأمرهم بالفطر إذا دنوا من عدوهم ليتقووا على قتاله. فلو اتفق مثل هذا في الحضر فهل لهم الفطر؟ فيه قولان أصحهما دليلاً أن لهم ذلك وهو اختيار ابن تيمية وبه أفتى العساكر الإسلامية لما لقوا العدو بظاهر دمشق، ولا ريب أن الفطر لذلك أولى من الفطر لمجرد السفر.اهـ من (زاد المعاد ٢/ ٥٣).

وأيضاً فإن الجهاد ولوازمه عبادة عليها ملبس الاضطرار، وما كان كذلك فهو مقدم على غيره عند التزاحم وذلك لقوله تعالى ﴿ وَقَدۡ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيۡكُمۡ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِ ﴾ الأنعام: ١١٩ ، فكل تفصيل فقهي يعارض مقتضى الإضطرار فهو في حكم العفو وقت الاضطرار.

وواضح أيضاً أن قوله ﷺ « إنكم مصبحوا عدوكم »، إنما هو خبر وليس حكماً، وأما الحكم ففي قوله ﷺ « والفطر أقوى لكم فأفطروا »، سواء وقع صباحاً أو مساء.

ومن هذا النوع حكم إخراج المشـركين من جزيرة العرب، وفيه أحاديث صحيحة مشـهورة وعليها عمل الفقهاء، وهي على حقيقتها في الوجوب، ومع ذلك لم يكتمل تحقيق هـذا الحكم إلا في النصف الثاني من عهد عمر ﷺ وذلك لوجود موانـع سـياسـية وإنسـانية مزاحمة في أواخر عهد النبي ﷺ وفي عهد أبي بكر ﷺ ثم في النصف الأول من عهد عمر ﷺ.

ومن هذا النـوع كثير من أحكام الاضطرار كقولهم: الضرر لا يزال بمثله ولا بأكبر منه. فلو اجتمعت مفسدتان واضطر المسلم إلى واحدة منهما، فإنه يدفع أعظمهما بارتكاب ما هو دونها. ومن تزاحم عليه الموت أو المرض وأكل ما هو حرام، فإنه يأكل ما هو حرام دفعاً لمفسدة أعظم. وكذلك إذا تزاحم دفع الضرر الخاص ودفع الضرر العام واضطر المسلمون لذلك فإنه يُتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام. وكل ذلك مشروط بوجوب عقد النية على الخروج من المفسدة والسعي لأجل ذلك لأن المسلم مأمور دائماً بإقامة الواجبات وإزالة المحرمات. وفي كتاب (نظرية الضرورة الشـرعية) سـاق الأسـتاذ جميل محمد بن مبارك أمثلة كثيرة من تزاحم الضرورات، وكذلك يُرجع إلى ما ذكره الإمام الشاطبي في الجزء الثاني من (الموافقات).

ومن هذا النوع أيضاً كثير من أحكام التدريج في إقامة الأحكام الإسلامية إذا كان البلد قريب العهد بالجاهلية او بتعطيل طويل للشريعة، وذلك أن المسلمين مأمورون بإقامة الأحكام الإسلامية كلها، ولكن بحسب قدراتهم، فإن بعض الأحكام قد تتزاحم عليهم بحيث لا يصح إلا تقديم ما هو أحق بالتقديم.

ويتضح بذلك أن هذا الأصل يضم أصولاً كبيرة، وأمثلتها في غاية الكثرة، فلا مجال للإكثار من الأمثلة وإنما المهم هنا هو التنبيه إلى أهمية المهارة في معرفة ما يجب تقديمه بشرط التمهيد للحكم المزاحم وعدم تسويفه، فإذا علم ذلك فلا ضرر في الإصطلاحات المختلفة التي تنتظم في هذا الأصل، كضوابط التدريج في تنفيذ الأحكام وحكم اجتماع المصالح أو تعارض المصالح أو اجتماع المصالح والمفاسد وما أشبه ذلك من العبارات التي تداولها أهل

العلم. ولكن حين يكون التزاحم بين الأحكام الشرعية فإن عبارة «تزاحم الأحكام» أفضل إن شاء الله تعالى وأليق بالنظر الفقهي من عبارة التعارض. وذلك لأن كل حكم شرعي له مضمون مستقل عن الأحكام الأخرى، فلا تعارض بين المضامين نفسها، وإنما يحصل التعارض من جهتين، الجهة الأولى: متطلبات التنفيذ، كأن تكون متطلبات تنفيذ حكم معين في وقت معين تمنع من تنفيذ حكم آخر. الجهة الثانية: التعارض بين الآثار والمآلات او بينها وبين المتطلبات، كما في مثال الصوم وقت الجهاد، فإن آثار الصوم، أي التعب والضعف، تُـفسـد متطلبات الجهاد.

والغافل عن هـذا الأصل قد يشـدد الأمر ويتوهم أنه أحرص من غيره على أحكام الدين، ولكن مآل عمله إلى إماتة الأحكام من حيث لا يشعر، كما أنه قد يضطر قسراً إلى تأخير ما كان يجب تقديمه. ويتصل هذا الأصل بالأولويات والموازنات والتدرج، وقد ذكرنا تفاصيل كثيرة في هذا المجال في (المنطلق) وفي (نخبة المسار).

العموم في الوسائل والكيفيات

يقوم هذا الأصل على قاعدتين:

القاعدة الأولى: هي أن الأمر الشرعي يتضمن طلب تحقيق المطلوب بصرف النظر عن الوسائل، وكذلك النهي الشرعي عن المنكر يتضمن طلب إزالة ومنع وجوده بصرف النظر عن الوسائل. وهذا يستلزم من كل مكلف استخدام الوسائل التي تناسبه وبحسب الزمان والمكان. ولا يستثنى من ذلك إلا وجوب عدم التفريط بالوسائل التي أمر الشرع بها، وكذلك منع ارتكاب الوسائل التي نهى الشرع عنها. ومن هذه القاعدة أخذ العلماء قولهم إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أو هو من لوازم الوجوب، وهي قاعدة في غاية الأهمية لأن الماهر في أساليب التنفيذ يقدر على ما لا يقدر عليه غيره من إقامة أحكام الدين، علماً أن الإقامة الفعلية للأحكام مطلوبة شرعاً كما ذكرنا وبحسب الإستطاعة،

وانظر في قوله تعالى ﴿ وَلَوْ أَرَادُواْ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُواْ مَعَ ٱلْقَٰعِدِينَ ﴾ التوبة: ٤٦ ، وقوله تعالى ﴿ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ ﴾ عبس: ٢٣ ، قضاء الشيء هو إحكامه والفراغ منه أي فعله وإتمامه ، ومنه قوله تعالى ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ ﴾ البقرة: ٢٠٠. ولفظ: ما أمره ، في آية عبس أسم موصول يفيد العموم ، والآية إنكار صريح على من لم يقض أوامر الله تعالى . وواضح أن الآية توجب السعي لإعداد الوسع والقُدُرات لفعل وإتمام كل ما أمر الله تعالى به ، سواء كان في مجال المناسك او السياسة او الدفاع او التعليم او الصحة او الدعوة وسائر مجالات الحياة ، وهذا مشروع طويل ، وقد يمتد إلى أجيال متتابعة .فكما أن المسلم يجهد نفسه لمعرفة ما هو معروف وما هو منكر فكذلك يجب عليه الاجتهاد في وسائل إقامة المعروف وإزالة المنكر بحيث يصير أمراً مقضياً بإذن الله تعالى. ومن هذا المعنى أيضاً قوله تعالى ﴿ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ ﴾ المائدة: ٣٥ ، الوسيلة هي السبب والذريعة والطريقة، ومعنى: وابتغوا ، أي اطلبوا الوسيلة وابحثوا عنها . وتوجد تفاصيل عن الوسائل ذكرناها في (المنطلق) وفي (نخبة المسار).

القاعدة الثانية: هي أن الأوامر والنواهي المطلقة تكون مطلقة في الأحوال، أي أن المكلف له حرية اختيار كيفية التنفيذ التي تناسبه، ولا يستثنى من ذلك إلا الكيفيات التي صح النص بإيجابها أو منعها. وما من فقيه إلا وهو مضطر إلى الأخذ بهذه القاعدة، فإن تعنت فقيه فتركها في موضع بلا دليل، فإنه يتناقص ويضطر إليها في مواضع أخرى كثيرة. وقد نص الإمام القرافي على هذه القاعدة في باب العمومات.

قال القرافي رحمه الله تعالى: صيغ العموم وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات فإذا قال تعالى ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ التوبة: ٥ ، فهذا عام في جميع أفراد المشركين، مطلق في الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات، فيقتضي

النص قتل كل مشرك في زمان ما وفي مكان ما وفي حال ما وقد أشرك بشيء ما. ولا يدل اللفظ على خصوص يوم السبت ولا مدينة معينة ولا أن ذلك المشرك طويل أو قصير ولا إن شركه وقع بالصنم أو الكوكب. اهـ من (شرح تنقيح الفصول ٢٠٠). وإنما أراد القرافي بيان القاعدة، وأما الآية الكريمة التي استشهد بها، فلفظ «المشركين» خاص بالمحاربين المعتدين منهم، وقد بينا ذلك في (وِجْهَة اللواء).

مثال على القاعدتين قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ التوبة: ١٢٢، فإن الأمر بالتفقه والإنذار مطلق عن القيود إلا ما استثناه الدليل، فإن أرادوا التفقه والإنذار منفردين جاز ذلك، وإنْ أرادوه مجتمعين جاز لهم، سواء كان ذلك أربعة أربعة أو خمسة خمسة أو أكثر أو أقل، وإن أحب قوم أن يتفقهوا في المسجد مجتمعين بعد صلاة الفجر جاز ذلك وإن أرادوا مثله بعد العصر جاز أيضاً، وإنْ جعلوه أسبوعا بعد الفجر وأسبوعاً بعد العصر جاز كذلك، وإن أحبوا التفقه من الكتب أو الشيوخ جاز لهم، وإن أضافوا جهاز الحاسبة وأجهزة التسجيل جاز أيضاً، وبالجملة يجوز لهم ما يحبون من الوسائل والكيفيات التي يتم بها الواجب، وهم مع ذلك يتذوقونها ولها موقع في نفوسهم أو هي تناسب أحوالهم.

ومثل ذلك يقال في قوله تعالى ﴿ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ آل عمران: ١٥٩ ، وقوله تعالى ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ الشورى: ٣٨ ، فالمطلوب تحقيق الشورى وأن لا يكون ولي الأمر فظاً غليظ القلب، ولا ريب أن للرأي مجالاً واسعاً في اختيار أفضل الوسائل والكيفيات لإقامة هذا الحكم، نحو وسائل الشورى في اختيار المسؤولين وفي محاسبتهم وما يتصل بذلك من قوانين وأنظمة انتخابية، ووسائل استطلاع

الرأي العام والخاص، وغير ذلك مما يتصل بهذا المجال. ولا مانع أن تختلف الوسائل والكيفيات بحسب الزمان والبلد.

مثال آخر رعاية الدعوة إلى القرآن والدعوة به، كما يقتضيه نحو قوله تعالى ﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ﴾ الأنعام: ١٩، وقوله تعالى ﴿ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ﴾ الأعراف: ٢ - ٣ ، ونصوص أخرى كثيرة تتضمن ما يجب علينا في حق الوحي الذي أنزله الله تعالى، كتلاوة القرآن الكريم وتدبره واستنباط معانيه وتبليغه والعمل به والدعوة إليه وإقامة أحكامه. ويبقى للمسلم أن يجهد فكره في الوسائل والكيفيات، فكان من ذلك أن أبا بكر ﷺ رأى أن يكتب المصحف صيانةً له، ثم رأى عثمان ﷺ أن يجمع المصاحف على خط واحد، ثم جاء زمن طبع المصحف ثم زمن تسجيل قراءاته، وأساليب أخرى كثيرة يمكن أن يفكر فيها المسلمون لأجل حفظ القرآن وصيانته، وهي ليست من قياس التعليل في شيء وإنما هي مهارة في الوسائل والكيفيات.

مثال آخر قول النبي ﷺ في حديث صفة الصلاة « ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن » رواه البخاري في سياق حديث طويل، وللذوق مجال واسع في كيفية العبادة بشرط أن لا يتعارض مع النصوص، مثال ذلك حديث عائشة أن النبي ﷺ بعث رجلاً على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بقل هو الله أحد، فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال « سلوه لأي شيء يصنع ذلك؟»، فسألوه فقال: لأنها صفة الرحمن وأنا أحب أن أقرأ بها فقال النبي ﷺ « أخبروه أن الله يحبه » رواه البخاري في كتاب التوحيد من الصحيح. وفي حديث آخر عن أنس قال: كان رجل من الأنصار يؤمهم في مسجد قُباء وكان كلما افتتح سورة افتتح بـ: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ ، حتى يفرغ منها ثم يقرأ سورة معها،

وكان يصنع ذلك في كل ركعة فكلمه أصحابه فقال: ما أنا بتاركها، فلما أتاهم النبي ﷺ أخبروه الخبر فقال « يا فلان ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك وما يحملك على لزوم هذه السورة في كل ركعة؟ »، فقال: إني احبها، فقال « حبك إياها أدخلك الجنة » رواه البخاري تعليقاً مجزوماً به في سياق حديث، ورواه الترمذي متصلاً ووصفه الألباني بأنه حسن صحيح. فإذا جاز للمسلم أن يلزم سورة معينة مع غيرها في صلاة الجماعة لأن لتلك السورة مذاقاً خاصاً عنده، ولأن الأمر بقراءة ما تيسر مطلق في الكيفيات والأحوال، فلا ريب أنه يجوز مثل ذلك في سائر الأوامر المطلقة في العبادات، فإذا أمر الله تعالى بالتكبير والتسبيح والذكر مثلاً جاز للمسلم أن يختار الكيفية التي تناسبه من جهة الوقت والمكان وعدد الأذكار وعدد المشاركين وصورة الذكر وما أشبه ذلك، ولا يستثنى من ذلك إلا ما ثبت النص بمنعه.

وهكذا يقال في سائر أبواب الفقه بلا فرق، فوسائل وكيفيات الجهاد اليوم هي غير الوسائل والكيفيات قبل ألف سنة، وكذلك بعض وسائل التعليم والإثبات القضائي وغير ذلك من الأحكام فيها مجال واسع للإختيار والتغيير بحسب الزمان والمكان والأشخاص.

ويميل بعضهم إلى تضييق هذا الأصل في مجال العبادات وبلا دليل يخص المناسك دون سائر أحكام الدين، وهو مذهب غير سديد لأن أحكام الدين عبادات كلها، والمسلم يعبد الله عز وجل بتنفيذ أحكام المعاملات والجهاد والأنكحة كما يعبده في أحكام الصلاة والصيام. فلا ريب أن من ضيق بلا دليل في مجال الذكر والصلاة فإنه يلزمه مثل ذلك في سائر المناسك وفي أحكام المعاملات والجهاد والأنكحة وغيرها من أحكام الدين.

ولا شك أنه من المحال أن يقدر أحد أن يقتصر على الوسائل أو الكيفيات التي كانت في عهد النبوة، اللهم إلا أن يتناقض أحدهم بأن يضيق في باب ويوسع في باب آخر بمحض رأيه. وأيضاً فإن التضييق بلا برهان يجري على غير مقتضى الأصول في فهم النصوص. يضاف إلى ذلك أن إطلاق حرية المكلف في الوسائل والكيفيات له فوائد كثيرة

منها التجديد والتقدم في مجال الإدارة والجهاد والمعاملات، ومنها أن للذوق مجالاً واسعاً في مجال العبادات فترى رجلاً يحب إطالة القيام والقراءة في النافلة وتجد غيره يحب إطالة السجود والدعاء فيه وتجد غيره يحب الركعات القصيرة الكثيرة حتى أنك تجد في تراجم السلف من كان يصلي في الليلة مائة ركعة!! ويجد بعضهم مذاقاً خاصاً للنافلة مع الجماعة كالتراويح وبعضهم لا تدمع عينه ولا ينقطع في المناجاة إلا حين ينفرد. ولذلك فإن العابد كبشر له ذوق وأحاسيس يجد متسعاً في قاعدة إطلاق الوسائل والكيفيات إلا ما استثناه الدليل.

ويخشى بعضهم من انتشار البدع من جهة التوسع في الوسائل والكيفيات، والجواب وبالله تعالى التوفيق أن البدع إنما تتأسس حين تُعطى الوسائل والكيفيات صبغة الحكم الأصلي، وأما حين يُعرف أن هذه الكيفية إنما اختارها فلان لأنها ناسبت حاله فلا خشية من التباسها بأصل الحكم.

وقد جاء القائسون المتأخرون فأدخلوا بعض أمثلة هذا الأصل في مباحث القياس وأدخلها آخرون في باب المصالح المرسلة، حيث خلطوها مع أمثلة ليست من جنسها حتى صار باب الإستصلاح وعراً غامضاً كباب القياس، وسيأتي بيان ذلك في المواضع المناسبة إن شاء الله تعالى.

حكم الذرائع (أو الوسائل) والإحتياط

قال تعالى ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ ﴾ المائدة: ٣٥ ، وقال تعالى ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ ﴾ الإسراء: ٥٧.

أما الوسائل فهي كل ما يُتخذ لبلوغ غاية او لتحقيقها، ولذلك تُفسر الوسيلة بالطريقة والذريعة والسبب. وتدبر عبارة: «وابتغوا إليه» (وليس ابتغوا عنده) ، مما يقطع بأن المراد

بالوسـيلة هي سُـبُل التقرب إلى الله تعالى في الدنيا ، ومن أهمها وسائل تنفيذ الأحكام الشرعية وخدمتها ووسائل حمايتها وحماية المسـلمين من الإنحدار . وواضح أن حكم الذرائع أو الوسائل بحسب ما تسخر له من المقاصد والأفعال، فتجب الذريعة إذا كانت من باب ما لا يتم الواجب إلا به، ومن جهة أخرى يجب تقييد ما أصله أو ظاهره الحل المطلق من الذرائع إذا كان تقييده ضرورياً لمنع منكر أو لإزالة وجود منكر.

وأما الإحتياط فهو إما الإمتناع مما لا يظهر تحريمه بسبب شبهة تحريم معتبرة، وإما التزام ما لا يظهر وجوبه بسبب شبهة وجوب معتبرة ولكن بشرط عدم معارضة الأصول الشرعية كما سيأتي إن شاء الله تعالى. والإحتياط هو أحد فروع « تزاحم الأحكام » الذي سبق بيانه ولكن له من الخصوصية ما يقتضي إفراده.

ونحتاج الآن إلى بيان الأدلة الشرعية لهذا الأصل مع الأمثلة إن شاء الله تعالى.

أهمية النية:

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئٍ ما نوى، فمن كانت هجرتُه إلى دنيا يصيبُها أو امرأة ينكحُها فهجرته إلى ما هاجر إليه » رواه البخاري. ولا نريد هنا الدخول في الخلاف في تقدير الشطر الأول من الحديث، أهو: إنما صحة الأعمال بالنيات أو إنما كمال الأعمال بالنيات أو إنما حكم الأعمال بالنيات أو غير ذلك. وإنما نستطيع هنا الاكتفاء إن شاء الله بالشطر الثاني وهو « وإنما لكل امرئ ما نوى »، إلى آخر الحديث، فهذه عبارة ظاهرة لا تحتاج إلى تقديرات يُختلف فيها، فلكل إنسان ما نواه بصرف النظر عن صورة عمله، فمن نوى دنيا يصيبها ولكنه زخرف عمله بصورة من صور العبادات فإنما له دنياه دون الصورة المزخرفة. وكذلك من نوى شراً وزخرفه بصورة شرعية في الظاهر، فإنما له نية السوء دون حسن المظهر، ولتحقيق هذا المعنى جاء صدر العبارة بأداة الحصر « إنما ».

وقال تعـــالى ﴿ وَذَرُوا۟ ظَـٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْسِبُونَ ٱلْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا۟ يَقْتَرِفُونَ ﴾ الأنعام: ١٢٠، وقال تعـــالى ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ الأعراف: ٣٣ . واضح أن الباطن هو غير الظاهر، فباطن الإثم هو غير الظاهر منه نحو نية السوء وشبهها.

وقال تعالى ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ البقرة: ١٨٨ ، فهنا أيضاً ورد النهي عن نية سوء باطنة، وهي أكل مال الغير بالباطل ولكن بظاهر مزخرف بالبينات والأدلة الزيوف وحكم الحكام. وعن أم سلمة قالت قال رسول الله ﷺ « إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع منه. فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له به قطعة من النار » رواه البخاري ومسلم وأحمد وأصحاب السنن الأربعة.

وقال تعالى ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ ﴾ البقرة: ٦٥ ، وقال تعالى ﴿ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾ الأعراف: ١٦٣. فالمشهور أن بني إسرائيل أو طائفة منهم مُنعوا من الصيد يوم السبت فتحايلوا على الحكم بأن فعلوا يوم السبت ما قد يظهر وكأنه ليس بصيد، ولكنهم في الباطن قد شَرَعوا يوم السبت بعمل الصيد من غير أن يتموه، ثم يتمونه بعد السبت. وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل » رواه الإمام عبد الله بن بطة، وقد ساق الحافظ ابن كثير إسناده ثم قال : وهذا إسناد جيد فإن أحمد بن محمد بن سلم ذكره الخطيب في تاريخه ووثقه وباقي رجاله مشهورون ثقات ويصحح الترمذي بمثل هذا الإسناد كثيراً. اهـ من (تفسير ابن

كثير، الأعراف ١٦٣). وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: بَلَغَ عُمَرَ أَنَّ سَمُرَةَ بَاعَ خَمْرًا، فَقَالَ: قَاتَلَ اللهُ سَمُرَةَ، أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَجَمَلُوهَا، فَبَاعُوهَا » رواه مسلم وغيره، ومعنى « فجملوها » أي أذابوها فصارت صورتها غير صورة الشحوم. وعن عائشة أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول « إِنَّ نَاسًا مِنْ أُمَّتِي يَشْرَبُونَ الْخَمْرَ يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا » رواه الحاكم وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.

وقصة مسجد الضرار معروفة حين اتخذ المنافقون بنياناً صورته الظاهرة أنه مسجد ولكنهم أبطنوا نية الإفساد ومحاربة الله ورسوله بواسطة بنيانهم، فقال تبارك وتعالى ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ ۚ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ ۖ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾ التوبة: ١٠٧ ، إلى قوله تعالى ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ التوبة: ١٠٩.

وقال عز وجل ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ ﴾ الأنعام: ١٦٢ - ١٦٣ ، وجه قوي في تفسير الآية أنه يجب على المسلم أن يجعل حياته كلها ومماته لله رب العالمين، أي لتحقيق ما يريد الله تعالى من المؤمنين تحقيقه ولإزالة المنكرات التي أمر الله تعالى بالانتهاء عنها وتغييرها، يساعد على هذا التفسير قوله تعالى في الآية ﴿ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ ﴾ . ويجري على هذا المعنى قوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ الذاريات: ٥٦ ، فهذه صيغة حصر قوية تبين الغرض من خلق الجن والإنس بصيغة حصر فلا غرض غيره. معنى ذلك أن على كل مسلم أن يوجه نيته إلى مقصد شرعي (علمي او عملي) مما يناسب أحواله

وتخصصه ، ويتفنن المسلم في وسائل تحقيق مقصده، سواء كان في مجال الأعمال الخيرية او الإجتماعية او الفقهية والفكرية او السياسية وغيرها من المجالات. وينبه إلى ذلك قوله تعالى ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ البقرة: ١٤٨.

ويوجد في القرآن والسنة أدلة كثيرة بهذا المعنى، ولا حاجة لاستيعابها هنا. وستأتي ضوابط بعد قليل إن شاء الله تعالى، وقد ذكرنا فيها أمثلة من الأعمال والعقود التي تضمنت أو اقترنت بنية فاسدة للتوصل إلى الحرام سواء كان عقد بيع أو هبة أو نكاح أو غيره.

أهمية الوسائل:

سبق أن قلنا إنه يجب اتخاذ ما يلزم من الوسائل لتحقيق الواجبات وإزالة المنكرات، وذكرنا بعض الأدلة تحت عنوان «العموم في الوسائل والكيفيات».

ولذلك جاءت نصوص كثيرة تتضمن ذم السعي في الوسائل إلى الشر، ومعلوم أن كل ما ذمه الله تعالى ونهى عنه فقد وجب منعه في مواضع ذمه. قال تعالى ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ﴾ البقرة: ١١٤ ، فالذم الشديد هنا يتناول نفس تخريب المساجد ويتناول السعي في ذلك، أي الوسائل إليه بصرف النظر عن صورها وكيفيتها ودرجتها، ومثله قوله تعالى ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ﴾ المائدة: ٦٤، فإن الذم يتناول نفس الفساد والسعي فيه، وقال تعالى ﴿ أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ ﴾ النحل: ٤٥ ، أي برعوا في إيقاع الشر وتسخير الوسائل إليه. ويحتمل أن يكون من هذا المعنى قوله تعالى ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ الأعراف: ٣٣ ، فعلى تقدير أن البغي هنا من الإبتغاء نحو قوله

تعالى ﴿ قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبۡغِ ﴾ الكهف: ٦٤ ، فإن البغي بغير الحق هو اتخاذ الوسائل إلى الباطل والله تعالى أعلم.

وقد اجتمع حكم السعي في الخير والسعي في الشر في قوله تعالى ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ ﴾ المائدة: ٢ ، فهذا نص يوجب التعاون على إقامة الخير ومنع وإزالة الشر، ويتضمن ذلك التصرف في الوسائل إيجاباً ومنعاً لأجل ذلك. وكذلك حديث الزكاة، فقد تضمن حكم الوسائل بوضوح، ففي حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ ذكر الكنز وزكاة الإبل والغنم والأجر في الخيل والوزر فيها، ثم قيل: يا رسول الله فالحُمُر؟ قال « ما أنزل عليّ في الحُمُر شيء إلاّ هذه الآية الفاذة الجامعة: ﴿ فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ (٧) وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ (٨) ﴾ » رواه مسلم.

وتدبر حديث أبي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » رواه مسلم. ومعنى عبارة « فليغيره بيده » أي بعمله، فإن اليد هي القوة الفاعلة، فهي كناية عن العمل بصرف النظر عن تضمن العنف او عدم تضمنه. وهذا كما في قوله تعالى ﴿ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ ﴾ البقرة: ١٩٥، أي بعملكم، وقوله تعالى ﴿ ظَهَرَ ٱلۡفَسَادُ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِي ٱلنَّاسِ ﴾ الروم: ٤١ ، أي بما عملوا. فالحديث يوجب الإهتمام بالمهارات العملية في تقليل الفساد وإزالته، ومن عجز حقيقة عن هذه المهارات أي الوسائل، فإنه ينتقل إلى التغيير باللسان ثم بالقلب. وواضح من صيغة الأمر أن تعلم تلك الوسائل واجب.

وواضح من كل ذلك أن الوسيلة المباحة لا تمدح ولا تذم في حال كونها وسيلة غير مستخدمة، ولكن يُمدح استخدامها للخير ويُذم استخدامها للشر. ومن هنا وجب التوسع والتفنن في التصرف بالوسائل إيجاباً ومنعاً، لأجل الإصلاح ومنع الفساد. وعلى ذلك أدلة كثيرة.

سد الذرائع والنهي عن مقاربة حدود الله تعالى:

أما قال تعالى ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾ البقرة: ٢٢٩، فحدود الله تعالى هي أحكام دينه، وتعدي الحدود هو كناية عن العصيان بترك واجب أو ارتكاب محرم. وأما قوله تعالى ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ﴾ البقرة: ١٨٧، فهو نهي عن مقاربة المعصية، وظاهر النهي يدل على التحريم. معنى ذلك أن المسلم يجعل حاجزاً بينه وبين الوقوع في حدود الله تعالى. فقد يلزم المسلم نفسه بما ليس بواجب في الأصل ولكنه صار الآن في حكم الواجب، لأن صيانة الواجبات يفتقر إلى الإلتزام به، وكذلك قد يمنع المسلم نفسه مما ليس بمحرم في الأصل لئلا يقع في الحرام. وواضح أن ذلك الحاجز بين المسلم وحدود الله تعالى لا تُعَيّنه النصوص لأنه يتغير بحسب الزمان والمكان والأشخاص، ولكن النصوص تأمر باتخاذ ذلك الحاجز، ثم يقوم المسلم بتعيينه من بين الوسائل الكثيرة التي بين يديه. والتفاوت في ذلك شديد بين الناس، فإن كل مؤمن يتخذ ما يناسب حاله من الحواجز.

هذا هو ظاهر الآية الكريمة، وربما يذهب ذاهب إلى أن في الآية تجوزاً أو استعارة وأن المراد بالمقاربة حقيقة المواقعة وليس اتخاذ حواجز لئلا يكون المسلم قريباً من المعاصي. والجواب وبالله تعالى التوفيق: أن الإستعارة كثيرة في كلام العرب، ولكنها هنا مخالفة لظاهر الآية بل مخالفة لنصها، فلا مفر من التمسك بحقيقة المقاربة قبل المواقعة إذْ لا نعلم هنا ما يوجب صرف الآية عن ظاهرها.

ويؤيد ذلك أن النبي ﷺ نص على هذا الأصل كما في حديث الشبهات الذي سنذكره بعد قليل إن شاء الله تعالى، وكذلك ثبت استعمال هذا الأصل في مواضع متعددة في العهد النبوي.

من ذلك أن النبي ﷺ نهى عن استعمال بعض الأوعية للنبيذ إلا أوعية الأدم، وقد ثبت نصاً أن تلك الأوعية ليست محرمة لذاتها ولكنها مُنعت مؤقتاً لمجرد المساعدة في منع المسكرات.

فعن عائشة رضي الله عنها أن وفد عبد القيس قدموا على النبي ﷺ فسألوه عن النبيذ « فَنَهَاهُمْ أَنْ يَنْتَبِذُوا فِي الدُّبَّاءِ وَالنَّقِيرِ وَالْمُزَفَّتِ وَالْحَنْتَمِ.» رواه الإمام مسلم. وعن بريدة قال قال رسول الله ﷺ « نَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ، فَاشْرَبُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا، وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا » رواه مسلم وغيره، وفي رواية « نَهَيْتُكُمْ عَنِ الظُّرُوفِ، وَإِنَّ الظُّرُوفَ - أَوْ ظَرْفًا - لَا يُحِلُّ شَيْئًا وَلَا يُحَرِّمُهُ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ » رواه مسلم والترمذي. فقول النبي ﷺ في الرواية الأخيرة بلفظ الترمذي « وإن ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه » صريح في أن تلك الظروف لم تكن محرمة لذاتها، ولكنه ﷺ ألزمهم الإمتناع عنها مؤقتاً لخدمة حكم آخر وهو تحريم المسكرات، لأن تلك الأوعية تساعد في تحول النبيذ إلى خمر. وواضح أن النهي عن الأوعية كان محدوداً بوقت قصير ومقترناً بوجود أوعية بديلة، فهو حكم مؤقت لتيسير الإلتزام بتحريم الخمر عند قوم حديثي عهد بالإسلام، فهو أشبه بالإضطرار الذي يُقَدَّرُ بِقَدْرِهِ ، وذلك لأن الأصل الكبير هو عدم جواز منع الحلال كما في نحو قوله تعالى ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾ المائدة: ٨٧، وقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَـٰذَا حَلَـٰلٌ وَهَـٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴾ النحل: ١١٦. وهذه هي حقيقة نظام سد الذرائع او السياسات الوقائية.

وعن أبـي سـعيد عن النبي ﷺ قال « إياكم والجلوس في الطرقات »، فقالوا: يا رسول الله ما لنا من مجالسنا بُدٌّ نتحدث فيها، فقال « إذا أبيتم إلا المجلس فأعطوا الطريق حقها »، قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال « غض البصر وكف الأذى ورد السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » رواه البخاري ومسلم. وهنا أيضاً، فإن الجلوس في الطرقات ليس محرماً في الأصل، وإلا لما جاز التسامح فيه إلا بالإضطرار، ولكنه ﷺ ألزمهم تركه فصار في حكم الحرام لئلا يقعوا في النظر الحرام وأذى المسلمين والسكوت عن المنكر، ولذلك رخص لهم في الجلوس بشرط أن لا يكون الجلوس في الطريق وسيلة إلى تلك المحرمات وإنما يكون وسيلة إلى الخير والأمر بالمعروف. وواضح أيضاً، أنه في غير المخاطر الكبيرة فإن منع الحلال سداً للذريعة يمكن إيقافه واللجوء إلى بديل او إلى الوسائل المعنوية (الدعوية والثقافية والمحاسبة).

وقال تعالى ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ الأنعام: ١٠٨، فنهى الله تعالى عن سب الطواغيت، علماً أن معنى السب حاصل فيها حقاً وعلناً، غير أن سبها يتخذ وسيلة إلى سب الله سبحانه وتعالى.

وقال تعالى ﴿ فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا ﴾، إلى قوله تعالى ﴿ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾ الكهف: ٧١-٧٩، ومن هنا بنى الفقهاء قضيتهم فيما إذا تيقن مسلم أن مال أخيه يشرف على الهلاك، فهل له اتخاذ الوسائل لإنقاذه ولو بإتلاف بعضه إذا كان صاحب المال بعيداً غير عالم بالأمر؟ وتوجد أمثلة كثيرة لهذه القضية كمن وجد ظالماً يريد غصب مال أخيه فدفعه بفدية من مال أخيه.

وتوجد أمثلة كثيرة لسـد الذرائع ذكر جملة منها المعاصرون من أهل الأصول، منهم الشيخ محمد أبو زهرة فـي (أصول الفقه ٢٦٨-٢٧٦) والأسـتاذ عبد الكريم زيدان في

(الوجيز في أصول الفقه ٢٤٥-٢٥١) والدكتـور محمد الأشـقر فـي (الواضح ١٤٤-١٤٨). وتوجد تفاصيل مهمة ذكرناها في (المنطلق).

واضح أن سد الذرائع بجملته هو باب من أبواب «تزاحم الأحكام»، مثل تزاحم منافع الإباحة الأصلية مع العواقب المتوقعة في حال معين، وكيف ينبغي أن تكون الموازنة. غير أن بعض أهل العلم بالغوا في منع الحلال بحجة سد الذرائع، ولكنهم لم يبالغوا في إباحة الحرام بحجة الإضطرار ، علماً أنهما من نوع واحد ويُضبطان بموازنات متقاربة، فإن منع الحلال مثل إباحة الحرام.

ومن القواعد المتفق على مضمونها، قول الفقهاء: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، فينبغي أن يُضبط سد الذرائع بعبارة: «ما لا يمكن اجتناب الحرام إلا باجتنابه فهو ممنوع». ولاشك في عدم جواز الهجوم بلا بحث على مباح معين وإيجابه بدعوى أن الواجب لا يقوم إلا به ، وكذلك لا يجوز الهجوم بلا بحث على مباح معين ومنعه بدعوى أن اجتناب الحرام لا يتم إلا بمنعه. فإن صيغة الحصر (الإستثناء) في العبارتين تعني عدم جـواز إيجاب او منع ما أصله الإباحة إلا إذا ثبت بعد البحث وتقويم المؤثـرات كلها أن الحكم الشـرعي لا يقوم إلا من طريـق ذلك المباح دون غيره. والناظر في أمثلة سـد الذرائـع يجد في بعضها عدم الحاجة إلى منع المباح، ويمكن بدل ذلك اتخاذ منهج مركب من مجموعة إجراءات تـؤدي إلى الإبتعاد عن الحرام او إبعاد الفساد، ويمكن بعد إعادة التقويم تعديـل التركيب.

ولكن يحصل في بعض الأحيان اللجوء إلى منع مباح معين من غير دراسة جملة العوامل، لأن هذا السبيل يحتاج إلى قليل من التفكير، بخلاف المنهج المركب، وينبغي التذكير هنا بأن التفكير المنهجي أصعب بكثير من العمل. وبصورة عامة في القضايا الكبيرة، فإن التوجه إلى الغاية الكبيرة بسـياسـة الخطوة الواحدة هي سـياسـة فاشـلة يختارها من يجتنب التفكير العميق ومهارات توسـيع الأُفق، ويختارها أيضاً القوي الطاغي

لأنه يرى أن طغيانه يُغني عن التعب في المنهج المركب. وأما السياسة الفاعلة فهي سياسة المنهج المركب في التخطيط لبلوغ الغاية، أي منهج الخطوات المتضامنة، ويكون التأثير المتبادل بين الخطوات مباشراً أحياناً وغير مباشر وكأنه غير منظور في أحيان أخرى، وتوجد خطوات متزامنة وأخرى متتابعة، بحسب تقويم العوامل المؤثرة وما هو أفضل وأسلم طريق لتحقيق التضامن المتبادل بين الخطوات؟ وربما يزعم المتسامح او المسرف في سد الذرائع أنه يمنع المباح ولا يحرمه، وهذه المزعمة عديمة القيمة لأن معنى التحريم هو المنع.

وأما إيجاب وسائل إقامة الواجبات، فأمثلته كثيرة جداً لأنه يشمل بذل كل ما يلزم لإقامة الفرائض الإسلامية كلها ولإزالة الفساد، فإذا وجب مثلاً إقامة جماعة فقد وجب معها بذل ما يقتضيه بناء مسجد، وإذا وجب نشر العلم وجب بذل ما يقتضيه بناء المدارس والتعليم فيها، وكذلك إذا وجب الجهاد وسائر الفرائض الإسلامية. وقد سبق ذكر أدلة هذا الأصل ولا شك أنه ليس موضع خلاف من حيث الأصل، وإنما يختلف الفقهاء في التنفيذ حيث يرى بعضهم أن هذه وسيلة لازمة وقد يرى الآخر أنه يمكن الإستغناء عنها أو أن غيرها أولى منها.

فإذا كان إيجاب الوسائل موضع وفاق فإنه ينبغي أن يصبح منع الوسائل أو سد الذرائع كذلك لأن الاثنين يرجعان إلى نفس الأدلة، ولكن مع رعاية الضوابط التي ذكرناها في (المنطلق).

آية الأنفال:

قال تبارك وتعالى ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَـٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾ فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَـٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ

رَّحِيمٌ ﴿٦٩﴾ ﴾ الأنفال: ٦٧ - ٦٩. وعن ابن عباس قال: حدثني عمر بن الخطاب، قال ابن عباس: لما أسروا الأسارى – يعني يوم بدر – قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر « ما ترون في هؤلاء الأسارى؟ »، فقال أبو بكر: هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار وعسى الله أن يهديهم للإسلام، وقال عمر: أرى أن تمكننا فنضرب أعناقهم، فهوِيَ رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر ولم يهو ما قُلت – أي قول عمر – فلما كان من الغد جئتُ فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان، فسألت النبي ﷺ فقال « أبكي للذي عُرِض على أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة – شجرة قريبة منه – » وأنزل الله عز وجل ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ ﴾، إلى قوله ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا ﴾، فأحل الله الغنيمة لهم. رواه مسلم وابن حبان والبزار بسياق طويل.

ونحتاج إلى تفسير هذه الآية الكريمة لأجل بيان موضع الإستشهاد بها في هذا الأصل. فقد ذهبت طائفة من المصنفين واشتهر عند الناس أن النبي ﷺ أخطأ في هذا الموضع وأصاب فيه عمر رضي الله عنه ولذلك عاتب الله تعالى نبيه ﷺ بالآية ثم أحل له الغنيمة!! وهذا تفسير باطل فقد ثبت أن المسلمين وقت بدر خرجوا أول الأمر يريدون الغنيمة كما هو صريح الأخبار وظاهر القرآن في أوائل سورة الأنفال. وهذا يعني أن الغنائم كانت قد أُحلت لهم قبل ذلك ولاشك أن الفداء نوع من أنواع الغنيمة. ثم كيف يسوغ أن يُقال بأن النبي ﷺ استشار صحابته بين قتل النفس وأخذ الأموال من غير أن يحل الله عز وجل له ذلك؟!

والصحيح في تفسير الآية إن شاء الله تعالى هو أن قوله تعالى ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ ﴾، ليس نهياً ولا إنكاراً، وإنما هو نفي كما في نحو قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ

﴿ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ آل عمران: ١٤٥ . فظاهر آية الأنفال هو النفي في الماضي والمعنى: ما كان لأحد من الأنبياء قبلك أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، فكان ينبغي للذين أرادوا الغنيمة أن يشكروا الله تعالى الذي أحل لهم ما كان حراماً على غيرهم ممن سبقهم، فلو أنهم أخذوا الغنيمة وهي محرمة عليهم لأصابهم في ذلك عذاب شديد. فإن كان في الآية عتاب فهو في قوله تعالى ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا ﴾، وهو متوجه إلى بعض مباشري الحرب من الصحابة ﵃. ثم قال تعالى ﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾. والكتاب الذي سبق نزوله وعلم النبي ﷺ به هو حل الغنائم ومنها الفداء. يؤيد ذلك التعقيب بحرف الفاء في قوله تعالى ﴿ فَكُلُواْ مِمَّا غَنِمْتُمْ ﴾، والفاء تشعر أو تدل على ربط المعنى الذي بعدها بالمعنى الذي قبلها. وقد ثبت من حديث جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ « وأُحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي » رواه البخاري ومسلم في سياق حديث.

يؤيد ذلك حديث عَلِيٍّ ﵁ أَنَّ رَسُولَ اللهَّ صَلَّى اللهُّ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « إِنَّ جِبْرَائِيلَ هَبَطَ عَلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: خَيِّرْهُمْ - يَعْنِي أَصْحَابَكَ - فِي أُسَارَى بَدْرٍ القَتْلَ أَوِ الفِدَاءَ عَلَى أَنْ يُقْتَلَ مِنْهُمْ قَابِلًا مِثْلُهُمْ »، قَالُوا: الفِدَاءَ وَيُقْتَلُ مِنَّا. رواه الترمذي والنسائي في (السنن الكبرى) وابن حبان، وصححه الألباني في (إرواء الغليل ٥/ ٤٤-٤٩/ تخريج الحديث ١٢١٨)، ونقل السيد محمد رشيد رضا عن الحافظ ابن حجر أن إسناده صحيح، ونقل عن الترمذي تفرد ابن أبي زائدة في وصله، قال محمد رشيد رضا رحمه الله تعالى: ابن أبي زائدة هو يحيى ابن زكريا، روى عنه الجماعة ووثقه أساطين الجرح والتعديل. اهـ من (تفسير المنار، سورة الأنفال). وبإسناد آخر عن علي عليه السلام قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْأُسَارَى يَوْمَ بَدْرٍ « إِنَّ شِئْتُمْ قَتَلْتُمُوهُمْ، وَإِنَّ شِئْتُمْ فَادَيْتُمُوهُمْ، وَاسْتَمَعْتُمْ بِالْفِدَاءِ،

وَاسْتُشْهِدَ مِنْكُمْ بِعِدَّتِهِمْ، فَكَانَ آخِرَ السَّبْعِينَ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اسْتُشْهِدَ بِالْيَمَامَةِ » رواه الحاكم وصححه على شرط الصحيحين ووافقه الذهبي.

فبناءً على تصحيح الذهبي وابن حجر وغيرهما، فهذا حديث صريح في أن الله تعالى أحل لهم الغنيمة والفداء قبل أن يخيرهم النبي ﷺ وأن النبي ﷺ لم يفعل إلا ما أُمر به فلا عتاب عليه. وأما ما ورد في آخر حديث الإمام مسلم « فأحل الله الغنيمة لهم »، فيمكن صرفه عن ظاهره في الترتيب ولكن لا حاجة للإطالة بذلك لأنه من كلام بعض الرواة فلا حجة فيه أصلاً. وإنما يستغرب حديث عليّ عليه السلام من ظن أن قوله تعالى ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ ﴾، للإنكار أو النهي وليس للنفي. وأما قول عمر رضي الله عنه: وافقت ربي في ثلاث: في مقام إبراهيم وفي الحجاب وفي أُسارى بدر. رواه البخاري ومسلم، فهذا لا إشكال فيه لأن عمر رضي الله عنه اختار أحد الأمرين الجائزين عند الله تعالى، كما أنه في اختياره كان مريداً للآخرة ونصرة الدين وليس مريداً للغنيمة.

وموضع الاستشهاد لهذا الأصل، أي أصل الإحتياط، هو قوله تعالى ﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾، فإن فيه حكم من اقتحم ما قد يكون حراماً فوافق الحرام حقاً أو وافق الحلال من حيث لا يدري، وذلك أن عبارة ﴿ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾، يدور حكمها ثبوتاً ونفياً مع عبارة ﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ ﴾، أي أن في النص إثبات العذاب عند عدم وجود الكتاب المذكور ونفي العذاب عبد وجود الكتاب المذكور.

فمن فعل شيئاً من غير أن يطلب حكم الشرع، وليس عنده سبب لاستصحاب الإباحة، فإن وافق الحلال من حيث لا يدري فلا إثم عليه فيما فعل، وهذا لا ينفي أنه قد يأثم بسبب تقصيره في طلب أحكام الدين. وأما إذا وافق الحرام فهو آثم فيما فعل بالإضافة إلى تقصيره في معرفة الدين.

وقد نقل الإمام القرطبي عن أبي بكر بن العربي استدلاله بالآية على نحو ما ذكرناه، وإنما لم أنقل عبارته لأنها توهم بأن عقد القلب على المعصية لا إثم فيه. وذلك أن الصحيح، والله تعالى أعلم، أن من اعتقد تحريم شيء فاقتحمه عازماً على المعصية ولكنه وافق الحلال بضرب من الخطأ فكذلك يتناوله إطلاق الآية من حيث أنه لا إثم عليه فيما اقتحم من الحلال، وهذا لا يمنع أن عليه إثم العزم على المعصية.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى: وإن ترك الذنب مع عزمه الجازم على فعله لكن تركه عجزاً، فهذا وإن لم يعاقب عقوبة الفاعل لكن يعاقب على عزمه وإرادته الجازمة. وقد دلت على ذلك النصوص الكثيرة فلا يلتفت إلى ما خالفها كقوله تعـــــالى ﴿ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ﴾ البقرة: ٢٨٤ ، وقوله تعـــالى في كاتم الشــهادة ﴿ فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ﴾ البقرة: ٢٨٣ ، وقوله تبارك وتعالى ﴿ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ البقرة: ٢٢٥، وقوله ﴿ يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ ﴾ الطارق: ٩، وقوله ﷺ « ورجل قال لو أن لي مالاً لعملـت بعمل فلان فهو بنيته وهما في الوزر سواء ». اهـ من (الفوائد). وتوجد أدلة أخرى كثيرة تؤيد كلام ابن القيم، ولكن يستشكل ذلك من لا يفرق بين عقد القلب والظن والهم وحديث النفس أو الوسوسة، ولا ريب أن كل لفظ من هذه له غير معنى وحكم الآخر. ومعلوم أيضاً أن المجتهد إذا أخطأ فهو مأجور على اجتهاده وغير آثم فيما وقع فيه خطأً، فلا ريب أنه غير مشمول بالوعيد في آية الأنفال، وكذلك حكم من قلده بوجه يصح فيه التقليد.

حديث الشبهات:

عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال قال النبي ﷺ « الحلال بيّنٌ والحرام بيّنٌ وبينهما أمور مشتبهة فمن ترك ما شُبِّه عليه من الإثم كان لما استبان اترك، ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما اسـتبان. والمعاصي حِمَى الله، من يرتع حول الحمى يوشـك

أن يواقعه » متفق عليه، وهذا لفظ البخاري في أوائل كتاب البيوع من الصحيح . وفي رواية « إن الحلال بَـيِّـنٌ وإن الحرام بَـيِّـنٌ، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الـحِمَى يوشك أن يرتع فيه. ألا وإن لكل ملك حمىً، ألا وإن حمى الله محارمه. ألا وإن في الجسد مضغةً إذا صَلَحَت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجَسد كله، ألا وهي القلب » رواه مسلم، وفي رواية « وإن حمى الله ما حرم، وأنه من يرع حول الحمى يوشك أن يرتع فيه وإنه من يخالط الريبة يوشك أن يجسر » رواه أبو محمد بن حزم في (الإحكام ٧٤٥-٧٤٦) واحتج به في تفسير الروايات الأخرى.

قوله ﷺ « وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس »، معناه أن الإشتباه في أمر معين ليس عاماً في الناس كلهم، بل قد يشتبه أمر على طائفة ولكنه حلال بـيِّـن أو حرام بـيِّـن في علم طائفة أخرى. وهذا موضع يخطأ فيه الناس من أهل العلم وغيرهم، وذلك أن بعضهم إذا اشتبه عليه أمر فإنه يريد من أقرانه كلهم أن يتعاملوا مع ذلك الأمر وكأنه قد اشتبه عليهم كذلك!!

وقوله ﷺ « ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم »، وفي رواية « ومن وقع في الشـبهات »، يعم ما اشتبه تحريمه من جهة الحكم الشرعي وأدلته، وكذلك ما اشتبه بالحرام الذي قد عُلم تحريمه. فمن زعم أن الحديث خاص في أحد النوعين فعليه بالدليل. وسيأتي ما يوضح النوعين إن شاء الله تعالى .

وقوله ﷺ « أوشك أن يواقع ما استبان »، وفي رواية « وقع في الحرام »، لا تناقض بين الروايتين لأن آية الأنفال التي سبق تفسيرها تجمع بينهما. وذلك أن الذي يجسر على المشتبهات فإن العادة أنه يوافق الحلال مرة ويوافق الحرام مرة أخرى، فحين يوافق الحلال فإنه يوشك أن يوافق الحرام لأن الأمر يتكرر، وحين يقع في الحرام من طريق المشتبهات فهو آثم، وقد سبق بيان ذلك في تفسير آية الأنفال.

وقوله ﷺ « وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه. ألا وإن لكل ملك حمىً ....». الحمى عند العرب كناية عن المكان الذي حمته الملوك فيُمنع دخوله. فلما كان حمى الله تعالى محارمه فإن ما حول المحارم، إنما هو الوسائل والكيفيات والمباحات التي قد تُسخر لارتكاب المحارم أي الوقوع في الحمى او تؤدي إليه. فكما ترى أن النبي ﷺ شبه الوقوع في الحرام من طريق الشبهات بالوقوع في الحرام من طريق ما ليس بحرام في الأصل، ولكنه حول الحرام وليس ذلك إلا الوسائل والمباحات التي يمكن أن توصل إلى الحرام من طريق الإسراف والطغيان في الحلال.

فإما أن يقال إن النبي ﷺ شَبَّه حكم المشتبهات بحكم الذرائع لأن الإثنين يشتركان في إيقاع المسلم بالحرام إذا تسامح فيهما، ثم استأنف النبي ﷺ في إيضاح حكم الذرائع بقوله « ألا وإن لكل ملك حمىً ...»، وهذا يشعر بأن حكم الوسائل ـ أي الذرائع ـ كان في غاية الوضوح إسلامياً في عهد النبوة بحيث أن النبي ﷺ لإيضاح حكم المشتبهات شبهها بحكم الذرائع إلى الحرام.

وإما أن يقال إن التشبيه ليس بين أمرين مستقلين، وذلك أنه حصل التشبيه بالراعي الذي يرعى حول الحمى لأنه ينطبق على بعض أنواع المشتبهات من الذرائع. يوضح الأمر أن المسلم الذي لم ينو معصية معينة ابتداءً، ولكنه تسامح وافرط في الوسائل والمباحات بحيث أوصلته إلى تلك المعصية من حيث لا يشعر، فإن الوسائل التي أدت به إلى الحرام تدخل في المشتبهات لأن المسلم لم يعلم منتهى أمرها حتى وقع في الحرام. يوضح الأمر أن المباحات عموماً تثير شهوة الزيادة منها، فمن تمادى في ذلك فإنه من أجلها قد يرتكب المناهي الشرعية ويُفَرِّط في الواجبات، ينبه إلى ذلك قوله تعالى ﴿ **كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَلَا تَطْغَوْا۟ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى ۖ وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ** ﴾ طه: ٨١، فتدبر أن الآية الكريمة تحذر من الطغيان في الطيبات، أي في الحلال. ثم يصير حكم

الوسائل بيناً بعد الوقوع في الحرام، فقد سبق ذكر أدلة متعددة على أن الذي يسعى في الفساد فهو آثم في سعيه كله وسيلةً وغايةً. مثال ذلك لو أن رجلاً شرَعَ في سرقة فابتدأ بالركوب إلى موضع السرقة واشترى في طريقه بعض وسائل السرقة بمال حلال ثم خادع أهل البيت لإخراجهم ثم دخل وسرق فلا ريب أنه آثم في سعيه كله ابتداءً من عقد النية إلى أخذ المال. وكذلك لو أن رجلاً سعى في الزنا فابتدأ بتسخير الوسائل والمباحات حتى فعل الفاحشة. ولا يضر أن يقال: إن الحرام هنا ليس هو الوسيلة ذاتها ولكنه استخدامها للتوصل إلى الحرام، لا ضير في ذلك لأنه مجرد تفاوت في العبارة. غير أن الذي عقد العزم على معصية معينة وسعى في ذلك فإن سعيه في الوسائل إلى المعصية ليس من المشتبهات بل هو حرام بين منذ بداية الأمر.

وسواء كان حكم الوسائل مستقلاً عن حكم المشتبهات أو كان بينهما عموم وخصوص، فإن ما يدل عليه حديث المشتبهات بخصوص الذرائع يطابق ما سبق ذكره في الوسائل وفي النهي عن مقاربة حدود الله تعالى. وانظر في ذلك إلى قوله تعالى ﴿ **كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَلَا تَطۡغَوۡا۟ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبِيۖ وَمَن يَحۡلِلۡ عَلَيۡهِ غَضَبِي فَقَدۡ هَوَىٰ** ﴾ طه: ٨١ ، فهذا نص صريح في تحريم الطغيان في الطيبات أي في الحلال، وليس ذلك إلا بأن يسخر الإنسان الحلال للتوصل إلى الحرام أو بأن يسرف الإنسان ويتعمق في الحلال بحيث يعطل الواجبات الإسلامية الكثيرة وينشغل عنها.

وواضح مما سبق، أنه من الخطأ إطلاق القول بتحريم أو عدم تحريم المشتبهات، وذلك أن المشتبهات في نص حديثها هو ما اشتبه على كثير من الناس، فهو في حدود علمهم ليس من الحلال البين ولا من الحرام البين. ولا ريب أن جهلهم لا يغير الحقيقة عند الله عز وجل. ولذلك فإن حكم الأمر المشتبه يكون بحسب حقيقته في الباطن وبحسب ما يؤدي إليه. فإن كان الأمر المشتبه على فلان حراماً في حقيقة الأمر فوقع فيه ذلك الرجل بلا

مسوغ شرعي فهو آثم، وأما إذ كان حلالاً في حقيقة الأمر فلا إثم. وأما ما حول الحرام من الوسائل والكيفيات والمباحات والتي قد تقترن بدوافع الإغراء والإغواء، فمن سعى بها إلى الحرام فهو آثم في سعيه كله وسيلةً وغايةً. ودرجة الإغراء مهمة، فكثير من الناس يجتنبون المكسب الحرام إذا كانت قيمته المادية تافهة، ولكن قد يزداد تأثير الإغراء على النفس إذا كانت القيمة المادية مرتفعة. وعلى النقيض، فإن الكثير من الفساد المهني يبدأ بقبول المكاسب التافهة، ثم يزداد الفساد بالتدريج، والله تعالى أعلم.

ضبط التصرف
في الوسائل منعاً وإيجاباً

١- توجيه الوسائل إلى ثلاثة مقاصد كبرى:

فهذه مشاريع وغايات كلية تضم بداخلها جملة كبيرة من الأهداف والأعمال، وقد ذكرنا من تفاصيلها في (المنطلق) وفي (فقه القيادة)، فالمقصود هنا التنبيه فقط. وهذه المقاصد الكلية هي:

- العناية بعوامل النمو والإرتقاء، وفي ذلك صيانة الحاضر والعمل للمستقبل، وفيه أدلة كثيرة ذكرناها في (المنطلق) وفي (نخبة المسار). ونُـذكِّر هنا بواحدة من أهم وظائف النبوة وكل من يَخْلُفُ النبوة في القيادة، وهي وظيفة التنمية بالخير، كما في قوله تعالى ﴿ وَيُزَكِّيهِمْ ﴾ الجمعة: ٢ ، أي ينميهم بالخير ، فإن الزكاء هو النماء بالخير، فتزكية النفس هو تنميتها بالمعاني الإيمانية التي هي للنفس بمنزلة الغذاء للجسم، وتزكية الحال تنميته بالخير والنفع والإنتاج، فإنه يُقال: زكا الزرع إذا حصل منه نمو وبركة، وأرض زكية طيبة منتجة، وكل شيء يزداد وينمو فهو يزكو زكاءً، يؤكد ذلك أن نقيض التزكية هو التدسية، أي تقليل الشأن والإخفاء،

كما في قوله تعالى ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴿١٠﴾ ﴾ الشمس: ٩ – ١٠.

- مكافحة عوامل الإنحدار وسهولة الإستهداف.
- سيسات احتياطية لمواجهة المتغيرات وتقلب الأحوال.

وبحسب كفاءة الجهة الإسلامية وشعورها بثقل التكليف فإنها تحسب في خدمة تلك المقاصد حساب زمن طويل قد يبلغ عشرات السنين أو أكثر بكثير.

قال عز وجل ﴿ قَالُواْ يَٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰٓ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا ﴿٩٤﴾ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ﴿٩٥﴾ ﴾ الكهف: ٩٤ – ٩٥ ، فتدبر كيف أن أولئـك القوم لم يقولوا: أن ياجوج وماجوج ظلمونا أو بغوا علينا ولكنهم قالوا ﴿ مُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ ﴾، ولا نعلم ما يدل على أن فساد يأجوج ومأجوج كان قد وصل إلى أولئك القوم، والظاهر أنهم أرادوا سداً يقطع على يأجوج ومأجوج سبل الوصول إليهم، وتدبر أن ذا القرنين رحمه الله تعالى لم يكتف بذلك، بل حسب حساباً أكبر من ذلك بكثير إذ جعل على يأجوج ومأجوج ردماً لا نزال إلى يومنا هذا ننتفع به، وسبق أن قلنا أن الردم أبلغ من السد.

وفي الحديث أن النبي ﷺ استيقظ من نومه وهو محمر وجهه وهو يقول « لا إله إلا الله ويل للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذا »، وحلق. رواه الإمام أحمد والبخاري ومسلم، ومعنى حلق: أي حلق بين إصبعيه.

وقد كنت أكتب عن استخلاف أبي بكر رضي الله عنه فوجدت أدلة متعددة أن النبي ﷺ كان على مدى زمن طويل يمهد للخلافة الراشدة، خصوصاً خلافة أبي بكر ﷺ، ثم إذا تدبر المرء أحداث السيرة النبوية ابتداءً من سرية الدعوة ثم الهجرة ثم مهادنة يهود المدينة ثم

صلح الحديبية ووقائع أخرى فإنه يجد بلا شك أن النبي ﷺ كان يمهد السبل لمصالح أمته في عهده وفيما بعده ﷺ، وكان يمهد كذلك لمنع تطرق الفساد للأمة.

ويكفي في ذلك كله قوله تعالى ﴿ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖ ﴾ التوبة: ٥ ، فهذا نص في غاية العموم يوجب قطع كل سبيل يمكن أن يتخذه العدو سبيلاً لإدخال الفساد على المسلمين. ويكون ذلك كله على مدى أطول زمن يمكن أن تعمل فيه الوسائل التي يتصرف بها المسلمون. ولكن بحسب علو همة المسلمين يكون نصيبهم من ذلك.

وتدبر قوله تعالى ﴿ فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ ﴾ الحج: ٣٠، **أما الإجتناب** فهو الترك المطلق او الإبعاد المطلق. والرجس هو الشيء القذر سواء كانت القذارة مادية او معنوية كالفكر الفاسد والعمل الخبيث الذي يؤدي إلى سخط الله تعالى وعذابه. **وأما لفظ** «مِن» في عبارة ﴿ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ ﴾ ، فإنها تصلح أن تكون لابتداء الغاية او بيان المنشأ، وهذا إعراب مستقيم في العربية نحواً ولغةً وهو أبعد من غيره عن التكلف في التقدير، وقد نقله أبو حيان في (البحر المحيط) والسمين الحلبي في (الدر المصون) وغيرهما ، كما في نحو قوله تعـــالى ﴿ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡ ﴾ البقرة: ١٤٤. **وأما الوثن** ، فإن كل ما عبده الناس من دون الله تعالى فقد اتخذوه وثناً ، سواء كان بشراً او حَجَراً او منظومة (صورة) فكرية أضفوا عليها القدسية الدينية او أوجبوا عبادتها ، قال تعالى ﴿ إِنَّمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡثَٰنٗا وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًا ﴾ العنكبوت: ١٧، فهذه صيغة حصر تدل على أن كل من عبد شيئاً من دون الله تعالى فقد اتخذ ذلك الشيء وثناً. وأما إذا عبدوا نبياً فإن النبي ليس بوثن ولا طاغوت ، ولكن الطاغوت هي مضامين الصورة الفكرية التي صنعوها بالغلو والأهواء، وخدعوا بـها أنفسهم وخدعوا الناس، وكذلك الأمر إذا عبدوا رجلاً صالحاً. وتنبه عبارة ﴿ وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًا ﴾ ، إلى الأكاذيب في زخرفة الوثن وإظهاره بأوصاف الألوهية او الصلاح.

وعلى ذلك يكون معنى عبارة: ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ ﴾: اجتنبوا المكر والمضار والفواحش والقبائح والمنكرات التي تصدر من الأوثان ويمكن أن تنتقل إليكم او تنال منكم ، وواضح من هذه النصوص أن القدسـية الزائفة والطغيان هما مصدران كبيران لتصدير الأضرار إلى الآخـرين . ويقتضي ذلك أنواعاً من سد الذرائع، أي من السـياسـات الوقائية الذكية.

وقريب منه أيضاً قوله تعالى ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴾ الفرقان: ٤٣، فالذي يتخذ هواه وثناً او إلهاً بالباطل ويكون متواصلاً مع الناس ، فإنه يُـهيـئ لمذهبه تنظيراً خادعاً وصورة فكرية موهِـمة كي يصل إلى غاياته ، ومع مُضي الوقت وإنضمام أمثاله إليه تتراكم التنظيرات والأدلة الزيوف، وتظهر التفريعات المفتعلة لخدمة غاياتهم وتصبح جاهزة للتصدير ولخداع من يتبعهم، ثم يمكن أن يتبع ذلك خسائر ثقافية وإجتماعية وسياسية. والمواجهة في آيتي الحج والفرقان هي في الأصل مواجهة فكرية ، ولكنها يمكن أن تتطور إذا دخل في الأمر التآمر الإستراتيجي او شبهه من وسائل العدوان.

فكما نرى أن أصل سد الذرائع او السياسات الوقائية في غاية الأهمية لأنه ضروري لحماية الدين وأهله، ولا يصح التفريط فيه بحال من الأحوال، ولا ريب أن الذين أصلوه من السلف كانت لهم ملكة عالية في فهم الدين والغيرة عليه. وكان العمل بهذا الأصل بعد العهد النبوي ظاهراً في خلافة عمر رضي الله عنه، ثم اشتهر تأصيله عن الإمام مالك رحمه الله تعالى. وقد قيل إن الأئمة كلهم يأخذون بهذا الأصل غير إن بعضهم اجتنب اصطلاح سد الذرائع. غير أن هذا الأصل كغيره من الأصول التي يمكن أن يقع غلو فيها، مما يؤدي إلى تحريم الحلال وتضييق طرق الخير.

٢- **اعتبار طبيعة التشريع عند النظر في سد الذرائع:**

وذلك أنه لا محالة من وجود بعض من يُسخر المباحات للشر ويطغى في الطيبات. وقد أبيحت المباحات وهي هكذا، فلا يصح التفكير بمنع مباح معين عن عامة المسلمين إذا كان استعماله للشر بالقدر المتوقع من حكم الإباحة.

وقد تقدم في حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ ذكر الكنز وزكاة الإبل والغنم والأجر في الخيل والوزر فيها، ثم قيل: يا رسول الله: فالحُمُرُ ؟ قال « ما أنزل علي في الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾ ﴾.» رواه مسلم. فلا يصح البتة منع المسلمين عموماً من التصرف في الحمر لمجرد أن بعضهم يستخدمها للشر، وإلا لأفضى ذلك إلى منع المباحات كلها وفيه من الفساد ما هو واضح.

وكذلك فروض الكفاية وشبهها من الأعمال كالإمارة والقضاء والطب وغيرها، فإن القيام بها لا يخلو من وقوع بعض الأخطاء، وقد شُرعت هذه الأعمال وهي هكذا فلا يصح التفكير بمنعها أو إيقافها لمجرد اجتناب أخطاء بالقدر المعتاد منها وإلا لأفضى ذلك إلى مفاسدة عظيمة. بل قد يسخر بعضهم فروض الكفاية للفساد والطغيان والإستبداد، ولا يفكر عاقل بإلغاء هذه الأعمال بسبب الفساد، ولكن يجب العمل لرفع المظالم وتغيير الفاسدين.

وقال تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ المائدة: ٨٧ . ومعنى المباح او الحلال هو جواز الإختيار بين الفعل والترك من غير ترجيح إلا بحسب الغاية من الفعل او من الترك ، كما أن الأصل في الإختيار أنه للمكلف نفسه لأنه مباح له ، فله حق الفعل والترك بحسب ما يراه من منفعة ورغبة. وأما حمل الناس على ترك حلال معين، فهو ترك حكم الإباحة او الحل والإنتقال إلى التحريم، لأن التحريم هو المنع. وواضح من الآيات المذكورة أن تحريم الحلال ذنب

قبيح، بل هو من الكبائر لأنه عدوان على الشريعة وعلى الناس. فلا يجوز منع الحلال على الناس إلا في أربعة أحوال متداخلة ، ترجع كلها إلى الإضطرار، **الحال الأول**: هو الإضطرار، فإن الإضطرار هو ارتكاب محرم بسبب دوافع مُلجئة، ولكن يجب التقيد بضوابط الإضطرار، ومنها تقدير منع الحلال بقدره والسعي الجاد إلى العودة إلى الإباحة. **الحال الثاني**: تزاحم الحقوق بحيث تكون بعض القيود على التصرف المباح ضرورية لتقسيم الحق على الشركاء، وهذا كثير جداً في الحقوق المشتركة العامة والخاصة، كالحقوق المشتركة في الشوارع وفي شبكة المياه والكهرباء وغيرها. **الحال الثالث**: عدوان المكلف في استعمال المباح كما نبهت إليه آية المائدة، ومنع المباح هنا خاص بالمعتدي ولا يجوز تعديته إلى المحسن في استعمال الحلال. **الحال الرابع**: حماية المكلف نفسه من التهلكة والضرر، وذلك حين يقترن الحلال بخطر او ضرر ، فنضطر إلى منع مؤقت ومحدود للمباح إلى حين فك الإقتران او زوال الخطر ، مثاله منع السفر إلى أماكن نزاع مسلح او أماكن موبوءة، فتدبر أن المنع ليس لمطلق السفر ، ولكنه محدود بمكان معين وفي حال قيام الخطر المذكور.

وتدبر قوله تعالى ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجۡرٌ عَظِيمٞ ﴾ الأنفال: ٢٨، فإن فتنة المال والأولاد عظيمة، غير أن ذلك لا يعني بحال من الأحوال قصر تحصيل الأموال على الضرورة فقط ولا وجوب تحديد النسل. ولكن الواجب على المؤمن هو مقاومة الإفتنان، وليس منع أي تحريم الحلال. هذا مع أن فتنة المال عظيمة جداً، ينبه إلى ذلك حديث عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، قَالَ: صَلَّى رَسُولُ الله ﷺ: عَلَى قَتْلَى أُحُدٍ، ثُمَّ صَعِدَ الْمِنْبَرَ كَالْمُوَدِّعِ لِلْأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ، فَقَالَ « إِنِّي فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ، وَإِنَّ عَرْضَهُ كَمَا بَيْنَ أَيْلَةَ إِلَى الْجُحْفَةِ، إِنِّي لَسْتُ أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي، وَلَكِنِّي أَخْشَى عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا وَتَقْتَتِلُوا، فَتَهْلِكُوا كَمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ » رواه

الإمام مسلم والبخاري وغيرهما. ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى ﴿ وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗۖ وَإِلَيۡنَا تُرۡجَعُونَ ﴾ الأنبياء: ٣٥، فكما ترى أن الخير بأنواعه فتنة، ومع ذلك تجب او تباح مزاولته والإنتفاع به. فلا شك أن منع الخير او النزول به إلى قدر الضرورة بحجة سد الذرائع هو تفكير خاطئ جداً إلا في حال إضطرار محدد مع التقيد التام بضوابط الإضطرار.

يؤكد هذه المعاني أيضاً قوله تبارك وتعالى ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ ﴾ الأعراف: ١٥٧، يدخل في عموم الآية الكريمة الطيبات من الأعمال، والخبائث منها. معنى ذلك أن كل ما أحله الله تعالى فهو من الطيبات، ولا شك أن الأصل في الطيبات أن منافعها راجحة على مضارها، ومن الخطأ الكبير منعها إلا بصورة محدودة ومنضبطة ومؤقتة.

ونؤكد هنا ما ذكرناه في أواخر الكلام تحت عنوان «سد الذرائع، والنهي عن مقاربة حدود الله تعالى»، بأن الناظر في أمثلة سد الذرائع يجد في بعضها عدم الحاجة إلى منع المباح، ويمكن بدل ذلك اتخاذ منهج مركب من مجموعة إجراءات تؤدي إلى الإبتعاد عن الحرام او إبعاد الفساد، ويمكن بعد إعادة التقويم تعديل التركيب، وإلى آخر ما ذكرناه هناك.

٣- منع وإيجاب الذرائع لا يغير الحقائق الدينية:

وذلك لأجل المحافظة على قالب الشريعة، وفي ذلك أدلة كثيرة ، كقوله تعالى ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ ﴾ النحل: ١١٦، وقوله تعالى ﴿ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلًا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ فَأَنزَلۡنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجۡزٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ﴾ البقرة: ٥٩ .

فلا يقال في الحلال إنه حرام لمجرد أن الفقهاء منعوه سداً للذريعة، ولكن يقال إن السعي به في الفساد حرام، أي أن الحرام هو اتخاذ الحلال وسيلة إلى الحرام. وكذلك لا نقول في المباح إنه فرض، لمجرد أنه لزمنا التصرف به بصورة معينة لأجل إقامة فرض معلوم، ولكن نقول إن الالتزام به حينذاك كان فرضاً.

والمحافظة على قالب الشريعة أمر ضروري فيه فوائد كثيرة، **منها** أن إيجاب الوسائل ومنعها ليس حكماً مطلقاً بل هو مقيد بوقت معين وحال معين وقد يُقيد أيضاً بقوم دون قوم، وهذه الحقيقة تقتضي إضافة الوجوب والتحريم إلى استعمال الوسيلة وليس إلى الوسيلة ذاتها، وإلا فإن من لم يفهم ذلك فإنه قد يتمادى في إيجاب الوسائل وتحريمها ويتوارث المقلدون ذلك قرناً بعد قرن!! **ومنها** صيانة المضامين الدينية في تقديمها إلى الناس وعدم خلطها بالإجتهاد المتغير والإجتهاد الذي يحتمل الخطأ.

٤- عدم حصر التفكير بوسيلة المباشرة:

فلأجل التمهيد لإقامة الحق ومنع الفساد يجب التفكير بكل الوسائل والأحكام التي تخدم المقصود وتساعد عليه.

ولفهم ذلك يمكن النظر إلى أحكام دينية لها وسائل ثابتة بالشرع. فالسرقة مثلاً وسبل منعها فقد ثبتت في الشريعة أحكام كثيرة تؤدي إلى سلامة المجتمع وندرة السرقة بالإضافة إلى تشريع قطع يد السارق التي هي وسيلة المباشرة، وقد يكون القطع متأخراً في الرتبة عن الوسائل الأخرى. وأما الزنا فإنه لا يمنع بقطع الذكر أو الإختصاء ولكن بغض البصر وستر ما يجب ستره وتيسير النكاح والحد وما أشبه ذلك. والكذب كذلك لا يمنع بقطع اللسان ولكن بغير ذلك من الأحكام وأساليب التربية الإسلامية.

فكذلك الأمر في الوسائل التي ليس فيها نص، ولكن يتصرف بها المسلمون منعاً وإيجاباً بحسب ما تقتضيه الأحكام الإسلامية، فإن وليّ الأمر أو الفقيه لا يحصر فكره بوسيلة

المباشرة وإلا فإنه قد يتأخر بحيث لا يقدر أن يفعل شيئاً، ولكنه يخدم المقصد الديني من كل جهة وبكل وجه مشروع.

وأيضاً فإن وسيلة المباشرة قد يكون فيها فوائد أخرى كثيرة توجب عدم تعطيلها، مما يوجب سد الذريعة من غير وسيلة المباشرة، فعن سعد ابن أبي وقاص قال: أَرَادَ عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ أَنْ يَتَبَتَّلَ، فَنَهَاهُ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَوْ أَجَازَ لَهُ ذَلِكَ لَاخْتَصَيْنَا. رواه مسلم والبخاري وغيرهما. والمراد بالتبتل هنا الإنقطاع عن النكاح، وإنما أرادوه منعاً للوسيلة التي تشغلهم عن الإنقطاع إلى الله تعالى، وقد قال تعالى ﴿ وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴾ المزمل: ٨ ، فالتبتل هو الإنقطاع، فلم يحل لهم الاختصاء أو قطع الذكر لأجل الانقطاع إلى الله تعالى.

٥- تمنع الوسائل في مواضع قصد المنكر بها وتجب في المواضع التي لا يتم الواجب إلا بها:

تقدم أن الله تعالى أوجب السعي بالخير والتعاون على البر والتقوى، وحرم السعي بالفساد والتعاون على الإثم والعدوان، فلا أظن أن الأئمة يختلفون في وجوب منع السعي بالفساد إذا كان قصد الفساد ظاهراً من استعمال الوسيلة.

مثال مشهور هو اتفاق العلماء على أن البيع بعد النداء من يوم الجمعة معصية ثم اختلف السلف في قضية جزئية، وهي إذا وقع البيع بعد النداء فهل ينعقد وينتقل الملك أم لا؟ فذهب مالك رحمه الله تعالى إلى رد البيع وفسخه، وذهب الشافعي رحمه الله تعالى والجمهور إلى أن البيع ينعقد مع وقوع العصيان من جهة وقت البيع. المهم هنا أن مذهب الشافعي وغيره بانعقاد البيع وتصحيح انتقال الملك لا يتعارض مع قاعدة سد الذرائع، فإن الملك ينتقل، ولكنه يُنصح او يؤدب وقد تغلق تجارته ويمنع منها حتى يتوب أو يعاقب بأي عقوبة تناسب ذنبه وتمنعه وتمنع غيره من تكرار الذنب.

وقد توسعنا في بيان ما ينعقد وما لا ينعقد من الأعمال التي تضمنت مخالفة شـرعية وذلك في مباحث اختلاف المجتهدين وأحكام الخطأ من كتاب (المنهج الفريد). وذلك أن عقوداً كثيرة كالبيع والنكاح والطلاق وغيرها قد تقترن بأخطاء ليست من صلب تلك العقود، فإن النكاح مثلاً قد يقترن في بلد ما بخطايا يفعلها عامة الناس وليست من صلب عقد النكاح، فلا مجال البتة لإبطال أنكحة الناس بسبب تلك الخطايا، ولكن يبطل العقد إذا فسد شرط من الشروط الخاصة بالعقد نفسه.

مثال آخر، لو أن رجلاً أجر داراً أو باعه لقوم مع ظهور الأدلة على أن أولئك القوم يتخذونه محلاً للقمار أو الفاحشة أو معاداة الله ورسوله، فإنه من المحال أن يقال بجواز البيع أو الإجارة إلا بمعنى انعقاد العقد وانتقال الملك. ثم على تقدير أن العقد انعقد بالمعنى الذي ذكرناه فإنه لا يتعارض مع وجوب منع أمثاله من العقود قبل أن تقع، وأما بعد وقوع العقد فيجب منع المنكر المترتب عليه، وكذلك تجب مجازاة المتعاقدين بما يناسـب ذنبهما.

ونحو ذلك يقال لو أن بائعاً باع سلاحاً لرجل وكان الظاهر الذي يعلمه البائع أن ذلك الرجل يريد بالسلاح الفساد، كأن يريد قتل رجل بغير حق فلا ريب أن البائع قد سعى بالفساد وتعاون على الإثم والعدوان وبذلك يشمله ما ذكرناه في المثال السابق.

ونحو ذلك يقال فيما يسمى بالحيل الفقهية إذا كان قصد المنكر ظاهراً منها، كمن توصل إلى الربا بأن أقرض زيداً مالاً بلا ربا، ولكنه باعه خرقة بمائة دينار وهي لا تساوي أكثر من دينار. فإن قصد الربا واضح ظاهر وإن كانت الصورة الظاهرة مزخرفة، ولا ريب أن قصد الربا إثم قبيح كما بينا في الكلام عن النية في أول فقرة في هذا الأصل، فالحكم هنا أن القرض جائز والربا ساقط، وتجب محاسبة المرابي لكفه ولمنع غيره من الإقتداء به.

وكذلك من اقترب موعد زكاته ففرق ماله بين أولاده قبيل الموعد، ثم استرجعه منهم بعد الموعد، يريد من كل ذلك إسقاط الزكاة. فإن قصد منع الزكاة واضح ظاهر هنا، وهذا

يوجب أشد العقوبة التي تجعله عبرة، سواء قلنا بانعقاد الهبة والإسترجاع أو عدم انعقادهما، وقد قيل إن بعض شيوخ الحنفية كان يتعاطى تلك الهبة والإسترجاع بمزعمة أنه حيلة جائزة!! وأما إلصاق حيلة ذلك الشيخ وأمثاله بالإمام أبى حنيفة رحمه الله تعالى فغير صحيح فيما أرى.

وأدلة هذا الضابط متظاهرة متناصرة، ولكن قد يحصل اشتباه واختلاف في المحال أو الفروع التي يعمها هذا الضابط، وذلك من جهتين :

الجهة الأولى: إذا كان قصد المنكر غير ظاهر عند المجتهد، فإذا غلب على المجتهد عدم اعتبار الشبهات في هذا المجال كما يُحكى عن الإمام الشافعي، فانه يصرف نظره عن نية المتعاقدين ويحكم على ظاهر العقد، وأما إذا كان المجتهد يقيم للشبهات المعتبرة وزناً فإنه ينتقل إلى ضابط آخر من ضوابط سد الذرائع وسيأتي ذلك بعد قليل إن شاء الله تعالى، وهذا هو المشهور عن الإمام مالك. وتوجد أمثلة كثيرة يكون قصد المنكر فيها غير ظاهر، وقد ساق بعضها ابن رشد في (بداية المجتهد ٢/ باب في بيوع الذرائع الربوية) وحكى فيها باختصار الخلاف بين الفقهاء.

الجهة الثانية: هي ما ذكرناه من اختلاف الفقهاء فيما ينعقد وما لا ينعقد من ذرائع الفساد بعد وقوعها، المهم هنا أن هذا الاختلاف لا يتعارض مع اصل سد الذرائع كما سبق بيانه.

ومن لم يفقه هذه الأمور فانه قد يتمادى بحيث يقع في مفاسد كبيرة. مثال ذلك من سمع أن من لم يشتغل بماله وظن أن الزكاة تأكله، فقد يجوز له أن يفرق بعض ماله بين أولاده بحيث تقل زكاته، ولكن إنْ جاز ذلك فإنه يشترط أن تكون الهبة للأولاد هبة حقيقية وبحسب ضوابط الشرع وهو شرط واضح لا يحتاج إلى ذكر، غير أن من لم يفهم ذلك فإنه قد يتمادى بأن يغفل عن الشرط ويتعاطى الحيلة التي ذكرناها قبل قليل. وكذلك الذي يحصر نظره الفقهي بالعقد كالنكاح والبيع والشراء أهو منعقد أم لا؟ فإنه قد ينسى أهمية

الأمور المقارنة للعقد فيتوهم أن انعقاد العقد يجعل الأمور كلها على ما ينبغي أن تكون!! وقد يساعد على هذا التوهم أن الفقهاء يستعملون لفظ الجواز والصحة والحل كمرادفات لانعقاد العقد، ولكن من لا يفهم الفصل بين العقد والأمور المقارنة له، فإنه قد يتوهم أن الأمور كلها على ما يصح أن تكون بسبب صحة العقد!!

ومن أوضح ما يُفهم به هذا الضابط: هو قصة مسجد الضرار فليرجع إليه القارئ في كتب السيرة والتفسير. ومن فوائد القصة عدم الإكتفاء برؤية السطح (الظاهر او المعلَن)، بل ينبغي البحث في الأعماق. وتدبر في قصة نوح عليه السلام قوله تعالى ﴿ **فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ** ﴾ هود: ٢٧، واضح من الآية الكريمة أن بادي الرأي هي طريقة سقيمة في صناعة الرأي او القرار، فإن هذه الطريق أدت بهم إلى التكذيب بدين الله تعالى وإلى احتقار المؤمنين. وتقدير المعنى: وما نراك في بادي رأينا إلا كذا وكذا. وبادى الرأي نوعان، **النوع الأول**: أخذ ما ظهر من الرأي مقطوعاً عن أعماقه البعيدة ومتعلقاته الخفية وعواقبه الخطيرة، ويجري هذه المعنى على قراءة الجمهور: «بادي»، بالياء أي بدون همز، وهو من بدا يبدو ، أي ظهر . ومن هذا الأصل قوله تعالى ﴿ **أَمْ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلْأَرْضِ أَم بِظَٰهِرٍ مِّنَ ٱلْقَوْلِ** ﴾ الرعد: ٣٣ ، أي بكلام سطحي ليس له مضمون في الداخل او بخطاب مزخرف مُعلن او رؤية ظاهرية وليست لها حقيقة، وهذا كله يوجب البحث عن المضامين الحقيقية وغير المعلنة او غير الظاهرة، والأمر أكثر وضوحاً عند وجود شبهة معتبرة. **النوع الثاني**: أخذ أول الرأي او أول التفكير من غير رؤية ثانية وثالثة وما بعدها، أي عدم تكرار عمليات الإنضاج والتنقيح مع النفس ومع الآخرين، وهذا هو معنى قراءة الإمام أبي عمرو: بادئ، بالهمز وليس بالياء، وهي بمعنى: أول الرأي، من بدأ يبدأ، وهي قراءة صحيحة، وصاحبها من القراء السبعة. ويُعَدُّ الصبر من

أهم عوامل اجتناب بادئ الرأي، فإنك إذا استلمت قضية تحتاج إلى تفكير كما هي العادة، فإن مجرد اهتمامك بها سيجعل الأفكار تتدفق بين الحين والآخر، حتى إذا أتممت القضية فإنك قد تجد أن كل ما كان قبل الأفكار الأخيرة إنما كان بادئ الرأي، ولذلك يجب إعطاء كل قضية حقها من الوقت. فإن الأخطاء المنسوبة إلى الفقه أنواع ، وقد وجدنا أن من أشدها فساداً وأعظمها ضرراً هي أخطاء الذين يجعلون بادئ الرأي منتهى الرأي في قضايا السياسة والمصالح العامة.

ويساعد في فهم هذا الضابط أيضاً ما ذكرناه من أحكام المسبب المتعمد فإنه يتناول أمثلة مشهورة تدخل كذلك ضمن الذرائع مع ظهور قصد السوء.

٦- يضبط منع وإيجاب الوسائل بحيث لا يتعارض ذلك مع حكم تلك الوسائل في المواضع الأخرى:

فيجب على الفقيه أن يتوسع في معرفة وجوه استعمال الوسيلة ومواضع فوائدها ومضارها قبل الهجوم على منعها أو إيجابها وإلا فإنه قد يغلو في حكمه على الوسائل ويؤدي غلوه إلى مفاسد كثيرة. وتوجد أمثلة توضح هذا الضابط.

قال تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ الحجرات: ١٢، فتأمل عبارة الآية الكريمة، فإن بعض الشيء هو قطعة منه قلت أو كثرت، وأما الكثير فلا يقع إلا على الكثير. وواضح الآن أن الظن الذي هو إثم سواء كان قليلاً أو كثيراً، فإنه يجب لأجل اجتنابه اجتناب كثير من الظن. فهذه الآية الكريمة أصل في سد الذرائع والإحتياط، وهي كذلك أصل في هذا الضابط وذلك لأنه لا مجال البتة لاجتناب الظن كله ولأن بعض الظن يجب البحث عنه والكشف عن حقيقته نحو تعديل وجرح الرواة والشهود، ونحو معرفة ما يكنه غير المسلمين نحو الإسلام والمسلمين. فلما كان بعض الظن كذلك لم يصح منع الظن كله سداً للذريعة، وإنما ورد النص باجتناب كثير من الظن، كما جاءت في الشريعة أدلة متعددة ينضبط بها أمر اعتبار الظنون والكشف عنها.

وإذا كان سد الذريعة إلى الظن المحرم يقتضي اجتناب كثير من الظن، فإن وسائل ومباحات أخرى قد يُجتنب القليل منها لأجل اجتناب التوصل إلى الحرام، وقد يكون الاجتناب في وقت دون وقت، فإن ذلك كله يختلف بحسب ما يقتضيه المقصد الديني وبحسب نوع الوسيلة وكيفية استعمالها في ذلك الوقت والمكان، وكذلك قد يختلف حكم الوسائل من طائفة إلى طائفة.

ولعل من أمثلة هذا الضابط حديث النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام وهو حديث صحيح مشهور، ثبت مرفوعاً عن عدد من الصحابة، فعن سلمة بن الأكوع ﷺ أن رسول الله ﷺ قال « من ضحى منكم فلا يصبحن في بيته بعد ثالثة شيئاً »، فلما كان في العام المقبل قالوا: يا رسول الله نفعل كما فعلنا عام أوَّلَ؟ فقال « لا إن ذاك عام كان الناس فيه بِجَهْدٍ فأردت أن يفشُوَ فيهم » رواه البخاري ومسلم وابن حبان والسياق لمسلم. والأحاديث واضحة أن الصحابة ﷺ فهموا التحريم من النهي عن الإدخار، وأنهم لم يخالفوا ذلك إلا بعد أن عرَّفهم النبي ﷺ سبب النهي ذلك العام فرجعوا إلى أصل الإباحة. وهذا الحديث يرجع إلى النوع الأول في هذا المبحث وهو النص على سبب يستقل به الحكم. ولكن المهم هنا أن النبي ﷺ منعهم من الإدخار فوق ثلاثة أيام وهو مباح في الأصل، واتخذ النبي ﷺ ذلك وسيلة توجب على الصحابة أن ينفقوا من الأضاحي زيادة على القدر الواجب في الأصل. وتأمل كيف أن النبي ﷺ لم يأمرهم بإطعام قدر ثابت كالثلث أو النصف أو الثلثين، وإنما أوجب عليهم أن لا يدخروا فوق ثلاثة أيام، وفي ذلك رعاية لحاجة كل بيت فإن العائلة الكبيرة قد لا تبقي شيئاً بعد ثالثة، وعائلة أخرى صغيرة قد يبقى معها أكثر من النصف. ويظهر أن النبي ﷺ ركن في هذا الحديث إلى ورع الناس حينذاك، وأنهم يفعلون ما يأمرهم به، فلا حاجة إلى الذبح في مكان عام مثلاً واقتطاع جزء من كل أضحية، أو ربما وافق الحديث وجود كثير من الوافدين وحديثي العهد الذين يصعب عليهم الإلزام في التنفيذ. وعلى أي حال فإن ركون

النبي ﷺ إلى ورع الناس حينذاك إنما هو قضية عين فلا يلزم أن تكون عامة، والله تعـــالى أعلم.

ويتصل بهذا المثال حكم الإنفاق الزائد على الزكاة، وهو من الأمثلة المشهورة للقائلين بالمصالح المرسلة في هذا العصر. هذا مع زعمهم أن المصلحة المرسلة لا يشهد لها نص بالاعتبار ولا بالإلغاء!! ولا أدري كيف استترت عنهم نصوص متعددة في القرآن والسنة توجب نصاً إقامة فرائض الإسلام كلها وإنْ كان بالإنفاق الزائد على الزكاة أو بغيره، نحو قوله تعالى ﴿ وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً ﴾ التوبة: ٤٦ ، وقوله تعالى ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ﴾ الحديد: ٢٥، فلاشك أن إقامة هذه الواجبات يحتاج إلى أموال، وهذا واجب على المؤمنين في حال عدم كفاية المال العام. وقال تعالى ﴿ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ ﴾ عبس: ٢٣ ، وسبق أن ذكرنا أن قضاء الشيء هو إحكامه والفراغ منه أي فعله وإتمامه، وما يلزم ذلك من متطلبات. هذا بالإضافة إلى حديث النهي عن إدخار الأضاحي المذكور قبل قليل، وبالإضافة كذلك إلى نصوص الإنفاق في سبيل الله تعالى، وكذلك حديث جابر مرفوعاً عند مسلم في الحق في الإبل والبقر والغنم.

٧- التعميم والتخصيص في منع الوسائل:

ذكرنا قبل قليل أن الأصل إباحة المباح إلا في مواضع استعماله وسيلة للشر او الفساد وفي مواضع اقترانه بخطر او شر. معنى ذلك أن الأصل في سـد الذرائع الخصوص في جهة من جهات متعددة، فهو خاص بفرد او طائفة وعمل او أعمال معينة وبمكان ووقت محددين، لأن منع الحلال ضرورة تُـقدر بقدرها، مثال ذلك حكم الخمر بعد نزول آية

البقرة وقبل نزول التحريم في آية المائدة، وسـيأتي بيانه في الضابط الحادي عشـر إن شـاء الله تعـــالى.

غير أنه يتعذر في كثير من الأحيان تخصيص او تقييد الضرورة الشـائعة باستبعاد (عدم شـمول) الجهات غير المعنية كلها، وذلك أن طبيعة كثير من التشـريعات هو بالمرتبة الأولى اعتبار حاجة الجماعة بصرف النظر عن حاجة كل فرد، وبالمرتبة الثانية اعتبار حاجة كل فرد. ومن المتعذر في هذه التشريعات أن تحقق لكل فرد غاية ما يناسبه كفرد بصرف النظر عن حال الجماعة، لأن ذلك يؤدي إلى فساد حال الجماعة وبالتالي فساد حال الأفراد، كما أنه ليس في وسع البشر التوسع في تنفيذ شرائع خاصة لكل فرد او لكل مجموعة. وفي هذه الأحوال يُـنظر إلى مجموع الأفراد كجسد واحد، فإن قواعد الشرع توجب ذلك في التعامل مع المصالح العامة والمخاطر، قال تعالى ﴿ ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ الأحزاب: ٦ ، وعَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ الله أنّ رَسُولَ الله ﷺ قال « أَنا أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِـهِ، مَنْ تَـرَكَ مَالًا فَلِأَهْلِهِ، وَمَنْ تَـرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَإِلَيَّ وَعَلَيَّ » رواه أحمد ومسلم وغيرهما. وعَنْ أَبِي مُوسَى، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ « إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا » وَشَبَّكَ أَصَابِعَهُ. رواه البخاري ومسلم. وعَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ « الْمُسْلِمُونَ كَرَجُلٍ وَاحِدٍ، إِنِ اشْتَكَى عَيْنُهُ اشْتَكَى كُلُّهُ، وَإِنِ اشْتَكَى رَأْسُهُ اشْتَكَى كُلُّهُ » رواه مسلم وأحمد.

معنى ذلك أن أحكام الاحتياط والنهي عن مقاربة حدود الله تعالى التي ينظر فيها الفرد إلى نفسه، فإن وليّ الأمر قد يُـضطر إلى تطبيق الأمر نفسه في الجماعة أو الطائفة منها وكأنها فرد واحد، ولكن مع مراعاة تفاوت قُدُرات الناس.

وقد تقدم قبل قليل حديث النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، وكان نـهياً عاماً فيمن ضحى مع مراعاة حاجة كل أهل بيت، لأن النبي ﷺ لم يوجب قدراً محدداً مثل نصف

الأضحية او ثلثها او شبه ذلك، ولكنه ﷺ أوجب ما تبقى بعد اليوم الثالث. وكذلك حديث النهي عن الإنتباذ في أوعية معينة، فظاهره أنه نهي عام، فإن الأصل في خطاب التكليف أنه للأمة، وإن كان السياق في الحوار مع طائفة معينة. وقد تقدم حديث الأوعية في الكلام عن النهي عن مقاربة حدود الله تعالى.

وكذلك حديث النهي عن كتابة الحديث وغيره من الوقائع التي ينظر فيها ولي الأمر إلى الجماعة او طائفة منها كجسد واحد.

وقد يتضح المقام بقضية حكم اقتناء السلاح، فإنه يجب على وليّ الأمر رعاية جماعة المسلمين ونشر الأمن فيهم ودفع الفساد عنهم، وهل يتعارض ذلك مع اقتناء الناس للسلاح؟ وقد يكون السلاح سكيناً أو مسدساً أو رشاشاً أو مدفعاً أو صاروخاً أو غير ذلك. فمن المحال أن يُسمح لفرد أن يحتج بإباحة الملكية والتجارة ويريد بذلك اقتناء مدفع في بيته أو صاروخ أو شبه ذلك من الأسلحة الثقيلة، ومن المحال كذلك أن يتسامح وليّ الأمر مع زيد لأنه منضبط ولا يتسامح في ذلك مع سعيد لأنه أقل انضباطاً.

وكذلك من البعيد جداً أن يفكر ولي الأمر بمنع السكين عن الناس عامة بحجة أن بعضهم يستعملها للقتل والعدوان ويتغافل وليّ الأمر عن منافع السكين وعن مقدار الصعوبة في منعها. ثم ما بين السكين والمدفع أسلحة خفيفة فيها مجال اجتهاد، بحسب طبيعة المجتمع وتزاحم اقتناء السلاح مع واجب نشر الأمن في الجماعة، وفيها أيضاً مجال لضبط اقتناء السلاح بضوابط.

٨- اعتبار كبر المصلحة أو المفسدة في الحكم على الوسائل:

وإنما أفردنا هذا الضابط لأنه يكثر الكلام في سد الذرائع عن كثرة أو ندرة الوقوع مما قد يصرف نظر المبتدئ عن أهمية كبر المصلحة أو المفسدة وإنْ كانت نادرة في أول الأمر. وذلك أن العبرة في هذا الأصل إنما هو بتأثير المصلحة أو المفسدة على الجماعة وعلى

المصلحة العامة، وواضح عقلاً أن مصلحة واحدة كبيرة قد تكون انفع بكثير للجماعة من مصالح صغيرة متعددة، وكذلك القول في المفسدة[1].

مثال ذلك قضية الفساد الحكومي، فإنه عظيم الضرر، ومن السهولة أن ينتقل ضرره إلى شعب كامل، ينبه إلى ذلك قوله تعالى ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرًا ﴾ الإسراء: ١٦، أي أمرناهم بالطاعة ففسقوا بالعصيان، وإنما يكون ذلك حين ينتشر فسق المترفين ويمتد في القرية، أي حين يكون المترفون هم القادة او هم أصحاب النفوذ ولا رادع لهم من القادة، يؤيد ذلك قراءة عليّ وابن عباس وأبي عثمان النهدي (أمّرنا) بتشديد الميم بمعنى جعلناهم أمراء . وعلى هذا المعنى حديث أَبِي سَعِيدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، يُرْفَعُ لَهُ بِقَدْرِ غَدْرِهِ، أَلَا وَلَا غَادِرَ أَعْظَمُ غَدْرًا مِنْ أَمِيرِ عَامَّةٍ » رواه مسلم وأحمد. ومثل ذلك يُقال في ضرر الإختراق الإستراتيجي، وقد ذكرناه في أواخر (المنطلق).

وهذا ضابط مهم لأن التصرف في الوسائل ليس بالأمر الهين في كثير من الأحيان، خصوصاً حين يقتضي الأمر إيجاب أو منع مباحات قد اعتاد الناس على التسامح فيها، ولذلك لا محالة من ترتيب المصالح والمفاسد حسب كبرها، ثم التصرف في حكم الوسائل بمقتضى ذلك.

ولا يخفى على القارئ أن المفاسد الصغيرة بالنسبة إلى غيرها، إذا كثرت وتراكمت أو طالت، فإنها يمكن أن تصير مفسدة في غاية الكبر، كما أن أهمالها يؤدي إلى ما هو أكبر منها. ومن روائع كلام السلف أن من جزاء الحسنة الحسنة بعدها، ومن عقوبة السيئة

(١) المراد بالمصلحة هنا هو تحقيق المقصد الشرعي وأما المفسدة فهي التفريط فيه، وأما دعوى البدخشي في تعريف (المناسبة) بأن المصلحة هي اللذة ووسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته فكلام غير مستقيم ولعله أخذه من أصول المتكلمين، فقد صح عن النبي ﷺ أنه قال « احرص على ما ينفعك »، ولم يقل: احرص على ما يعجبك ولا على ما تشتهيه، والله تعالى أعلم.

السيئة بعدها. ولذلك فإن الإهتمام بالأولويات العالية ليس معناه إغفال ما هو دونها، ولكن تُعطى كل مرتبة حقها. وتدبر نحو قوله تعالى ﴿ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴾ الكهف: ٤٦، فأفضل الأعمال أعظمها أجراً ومنفعة وأبقاها أثراً. وكذلك تفاوت السيئات، فأعظمها جُرماً أشدها فساداً وأبقاها أثراً، وتدبر في ذلك حديث جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ الله ، قَالَ قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ » رواه مسلم وأحمد وغيرهما. وتدبر في إهلاك المنافع قوله تعالى ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ ۚ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ ۚ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾ ﴾ البقرة: ٢٠٥ – ٢٠٦.

٩- __الترتيب الزمني بين الوسائل والمقاصد:__

سبق في الضابط الرابع أن الفقيه أو ولي الأمر يخدم الحكم أي المقصد الشرعي من كل جهة أي بوسائل متعددة. ولذلك فإن من الوسائل ما يسبق الحكم، ومنها ما يقترن به أو يتأخر عنه ثم يمضي معه. ويتضح الأمر بأحكام كان لها وسائل منصوصة.

فالناظر في تحريم الخمر مثلاً يجد أن الله تعالى قد مهد الطريق له بوسائل تربوية وفكرية سبقت التحريم ثم وردت أحكام أخرى مساعدة بعد التحريم.

فمما سبق التحريم المطلق قوله تعالى ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ البقرة: ٢١٩ ، فعند أحمد والترمذي رواية عن عمر رضي الله عنه صريحة في أن هذه الآية الكريمة لم تكن تحريماً مطلقاً لأن

الرواية تنص على أن قوله تعالى ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ النساء: ٤٣ ، نزل بعد آية البقرة ثم نزل التحريم المطلق بعد ذلك في آية المائدة. وحديث عمر المذكور صححه الترمذي وعلي بن المديني كما نقل ابن كثير في تفسيره (البقرة ٢١٩/ المائدة ٩٠). وبعبارة أخرى فإن تحريماً مقيداً نزل قبل التحريم المطلق. ثم بعد التحريم المطلق نهى النبي ﷺ نهياً مؤقتاً عن بعض الأوعية، ويظهر أنها الأوعية التي تساعد على تخمر الشراب، وكذلك شُرعت عقوبة لشارب الخمر.

مثال آخر الزنا، فقد جاءت مع تحريمه أحكام كثيرة أخلاقية واجتماعية، لأجل إبعاد المسلم عن الفاحشة، غير أن نكاح المتعة وهو عندنا ليس بزنا قطعاً ولكنه من ذرائع الزنا قد تأخر تحريمه إلى سنوات طويلة بعد تحريم الزنا.

وهكذا في سائر الأحكام الدينية فإن وليّ الأمر لا يقف عند حد في البحث عما يخدمها من وسائل قبل إقامتها وبعد ذلك.

١٠ - تجديد النظر في حكم الوسائل:

المقصود هنا الوسائل التي لم يخصها نص بالحكم، وإنما هي داخلة في عموم السعي لإقامة الدين ولمنع المنكرات وهدمها بحسب نظر المجتهد. فواضح مما تقدم أن الوسيلة التي تخدم حكماً معيناً اليوم قد يختلف شأنها بعد زمن بل قد تصير ضارة بالحكم الشرعي. ولذلك فإن الحكم على الوسائل ينبغي أن يقترن بمراقبة دائمة للأمر وتجديد النظر بين حين وآخر في حكم تلك الوسائل.

مثال ذلك امتلاك الناس لبعض الأسلحة، فإنه ينظر في فوائده ومضاره من حيث خلق الناس في استعماله، ومدى انتشار الجرائم ومدى تأثير الدولة في حماية الناس وشبه ذلك من الأمور المتغيرة، فبحسب تغير هذه الأمور يمكن أن يكون امتلاك الناس لبعض الأسلحة وبضوابط مفيداً ويمكن أن يكون ضاراً إلى الغاية.

وأما الوسائل التي وردت فيها نصوص خاصة كما قيل في بعض أحكام البيوع وغيرها، فتجري عليها ضوابط العمل بالنصوص. ولكن قد قيل إنه إذا عرف يقيناً أن حكماً معيناً ليس مقصوداً في ذاته ولكنه مجرد وسيلة إلى مقصد، فإن تلك الوسيلة وإن كانت منصوصة فإن فيها بعض المجال للترخيص وتجديد النظر بحسب تأثيرها في المقصد وتغير ذلك أو بحسب تأثيرها في مقصد آخر وتزاحم المقصدين. وهذا الكلام لا غبار عليه كأصل، ولكن لا بد من الإشارة إلى أن وصف حكم منصوص بأنه ليس بمقصد، ليس بالأمر الهين فإنه خلاف الأصل، ومن يجازف فيه بغير برهان فإنما يخدع نفسه ويعطل الشريعة من حيث لا يدري، فالأمر يحتاج إلى رسوخ في الأصول وفي القضية الفقهية المطلوبة.

١١- تقدير حكم الوسائل وعدم الغلو فيه:

تقدم أن الوسيلة لم تجب ولم تمنع على الجماعة أو طائفة منها إلا لأن ذلك أصبح ضرورياً لخدمة المقاصد الشرعية الواجبة. وبخلاف ذلك فإن تلك الوسيلة ليست ممنوعة ولا واجبة، وللمسلم حرية الإختيار في التصرف بها، ولا يصح منعه من ذلك لأنه حق شرعي له.

فإذا أمكن حصر المنع والإيجاب بالوجوه أو الاستعمالات التي تخدم المقصد الشرعي دون غيرها فقد وجب ذلك.

مثال ذلك آية البقرة في الخمر، قال تعالى ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ البقرة: ٢١٩ ، فهذه الآية الكريمة دلت قطعاً على تحريم مقيد للخمر، لأنه لا شك بوجوب اجتناب الإثم، معنى ذلك أن الآية الكريمة تركت الخمر مباحاً، ولكن على المؤمن أن يجتنب الوقوع في الإثم بسببها.

ويساعد على هذا النظر حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ الله ﷺ يَخْطُبُ بِالْمَدِينَةِ، قَالَ « يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ اللهَ تَعَالَى يُعَرِّضُ بِالْخَمْرِ، وَلَعَلَّ اللهَ سَيُنْزِلُ فِيهَا

أَمْرًا، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ فَلْيَبِعْهُ وَلْيَنْتَفِعْ بِهِ »، قَالَ: فَمَا لَبِثْنَا إِلَّا يَسِيرًا حَتَّى قَالَ النَّبِيُّ ﷺ « إِنَّ اللهَ تَعَالَى حَرَّمَ الْخَمْرَ، فَمَنْ أَدْرَكَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ وَعِنْدَهُ مِنْهَا شَيْءٌ فَلَا يَشْرَبْ، وَلَا يَبِعْ »، قَالَ: فَاسْتَقْبَلَ النَّاسُ بِمَا كَانَ عِنْدَهُ مِنْهَا فِي طَرِيقِ الْمَدِينَةِ فَسَفَكُوهَا. رواه الإمام مسلم وأبو يعلى. وقوله ﷺ « فَمَنْ أَدْرَكَتْهُ هَذِهِ الْآيَةُ »، الظاهر أن المقصود هو قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ المائدة: ٩٠.

وعَنْ قَتَادة فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ ، قَالَ: ذَمَّها اللهُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، وَلَمْ يحرِّمها، وَهِيَ يَوْمَئِذٍ حَلالٌ، ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ فِيهِ بَعْدَ ذَلِكَ آيَةً فِي شَأْنِ الْخَمْرِ هِيَ أَشَدُّ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ، فَقَالَ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ النساء: ٤٣ ، فكَانَ السُّكْرُ فِيهَا حَرَامًا ، ثُمَّ أَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى الْآيَةَ الَّتِي فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ المائدة: ٩٠، إلى قوله عز وجل: ﴿ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ المائدة: ٩١. قَالَ قَتَادَةُ: فَجَاءَ تَحْرِيمُهَا فِي هَذِهِ الْآيَةِ، قَلِيلُهَا وَكَثِيرُهَا، مَا أَسْكَرَ مِنْهَا وَمَا لَمْ يُسْكِر. رواه سعيد بن منصور كما في (التفسير من سنن سعيد بن منصور/ المكتبة الشاملة).

وقريب من معنى رواية قتادة، الخبر عَنْ عُمَرَ رضي الله عنه، قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ، قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «اللَّهُمَّ بَيِّنْ لَنَا فِي الْخَمْرِ بَيَانًا شَافِيًا» . فَنَزَلَتْ: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ﴾ ، الَّتِي فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ، فَدُعِيَ عُمَرُ فَقُرِئَتْ عَلَيْهِ فَقَالَ: «اللَّهُمَّ بَيِّنَ لَنَا فِي الْخَمْرِ بَيَانًا شَافِيًا» ، فَنَزَلَتِ الَّتِي فِي الْمَائِدَةِ، فَدُعِيَ عُمَرُ فَقُرِئَتْ عَلَيْهِ فَلَمَّا بَلَغَ: ﴿ فَهَلْ أَنتُم

مُّنتَهُونَ ﴾ قَالَ عُمَرُ: «قَدِ انْتَهَيْنَا» . رواه الإمام أحمد والحاكم وغيرهما، وصححه الحاكم على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.

فقبل التحريم المطلق للخمر كان الإنتفاع بالخمر مباحاً، وأما مطلق الإستعمال فليس بمباح. ولذلك فإن آية البقرة نص في سد الذرائع، لأنها أوجبت على المسلمين قبل التحريم المطلق أن يجتنبوا الخمر حيث تكون وسيلة إلى الإثم.

غير أن سنة النبي ﷺ في شأن الخمر تدل صراحة على أن العلم بأن وسيلة معينة او مباحاً معيناً فيه منافع وإثم كبير وبأن إثمه أكبر من نفعه، فإن ذلك لا يستلزم المنع المطلق لهذا المباح، فإنه يمكن إبقاء منافع الإباحة، والعمل لاجتناب الوقوع في الإثم. فلا يصح تجاوز الحد في سد الذرائع، فلو جاز ذلك لَحَرَّم رسول الله ﷺ الخمر بآية البقرة قبل نزول آية المائدة. وأرى أن هذا هو الأصل، فلا يصح الخروج منه إلا بضوابط. وقد تختلف الضوابط بحسب أهمية ذلك المباح او الوسيلة. فإذا نظرنا مثلاً في أحاديث النهي عن بعض الأوعية سداً لذريعة تحول الشراب إلى خمر كما حصل بعد التحريم المطلق للخمر، وسبق بيانه في الكلام عن النهي عن مقاربة حدود الله تعالى، فإن النهي عن الانتباذ في تلك الأوعية كان عاماً أو قريباً من العموم في الناس سواء منهم من يعرف كيف يجتنب تخمر النبيذ ومن لا ينتبه إلى ذلك، فيظهر أن التمييز بين هؤلاء وأولئك فيه من التكلف او التعذر ما يُسَوِّغ إغفاله. ومن أوصاف تلك الأوعية أنها الوسيلة المباشرة في تحول النبيذ إلى خمر، وأن البدائل الميسرة والمعادِلة في المنفعة ممكنة. فيحتمل أن هذه الأوصاف سوَّغت منعاً عاماً لتلك الأوعية، وكان المنع لزمن قصير. وفي أحوال أخرى يجوز منع مباح معين بصورة مطلقة ولكن بضوابط الإضطرار، سواء كانت ضرورة حاضرة او متراخية، وقد بينا الفرق بينهما في (المنطلق). ومن ضوابط الإضطرار وجوب السعي الجاد للخروج من حكمه والعودة إلى الحكم الأصلي.

وحين نقارن في هـذا المجال بين قضية وأخرى، ينبغي لنا رؤية المشـهد او أُفق القضية كاملاً. مثال ذلك، الفرق بيـن الخمر والمـال، أما الخمر فقد قـال تعالى ﴿ **فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝٩٠ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ۝٩١** ﴾ المائدة: ٩٠ – ٩١ ، فإن الأوصاف المذكورة في قوله تعالى ﴿ **أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ** ﴾ المائدة: ٩٠ – ٩١، إلى آخر الآية، موجودة كلها في المال أيضاً، بل قد يكون وجودها في المال أكثر بكثير من وجودها في الخمر، وتوجد نصوص كثيرة تبين مساوئ المال، ونكرر منها حديث عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، قَالَ: صَلَّى رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَلَى قَتْلَى أُحُدٍ، ثُمَّ صَعِدَ الْمِنْبَرَ كَالْمُوَدِّعِ لِلْأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ، فَقَالَ « إِنِّي فَرَطُكُمْ عَلَى الْحَوْضِ، وَإِنَّ عَرْضَهُ كَمَا بَيْنَ أَيْلَةَ إِلَى الْجُحْفَةِ، إِنِّي لَسْتُ أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تُشْرِكُوا بَعْدِي، وَلَكِنِّي أَخْشَى عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا أَنْ تَنَافَسُوا فِيهَا وَتَقْتَتِلُوا، فَتَهْلِكُوا كَمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ » رواه مسلم والبخاري وأحمد وابن حبان وغيرهم. ومع ذلك فإن الخمر حرمت تحريماً مطلقاً، وأما المال فلا يصح البتة أن يطلق تحريمه، وكذلك فإنه من الغلو الشـديد أن يُخدع أحدهم بمساوئ المال فيذهب إلى منعه عن الناس سـداً للذريعة واسـتثناء القدر الضروري منه للطعام والسكن والملبس وشبه ذلك من الضروريات، فهـذا النظر في غاية الفساد، لأن في المال منافع كثيرة لا يجوز شـرعاً تفويت مصالحها وليسـت من جنس منافع الخمر. ولذلك فإن المال لا يمنع ذاته كما حُرمت الخمر ذاتها ولكن التصرف في المال يخضع لأحكام الوسـائل من جهتين، **الجهة الأولى**: سـد الذرائـع إلى سـوء التصرف بالمال، الجهة **الثانية** : اتخاذ الذرائع إلى تسـخير المال لإقامة الواجبات الدينية وللتنمية. وهذا كلام في غاية الاختصار إذْ لا مجال هنا للتوسع في فقه الأموال، وإنما المهم هنا هو صرف المبتدئين عن الخطأ والغلو في سـد الذرائع بسـبب قصر النظر على جهة من جهات كثيرة. يوضح ذلك كلَّه جزءٌ أساسي من أُفق القضية، وهو أن سبب او علة التحريم ليست محصورة بزرع العداوة والبغضاء في

الخمر، كي يُقاس عليه المال، ولكن الخمر رجس بصورة مطلقة كما وصفتها آية المائدة، وأما المال الحلال فهو خير ومنفعة، والنصوص التي تتضمن ذلك كثيرة. وأيضاً، فإن المال والمنافع المباحة هي من حيث الجملة وسائل الواجبات، فمن ضَيَّق عليها فقد ضيق على أداء الواجبات، فلابد من ضبط سد الذرائع بتقويم المشهد كاملاً وبرؤية واسعة ومنقحة للآثار المحتملة من منع المباح.

مثال آخر، حكم أن تُظهر المرأة وجهها وكفيها، والكلام هنا مع اثنين، الأول: من يظن أن الشرع منع ظهور أي زينة للمرأة. الثاني: من اعتقد أن نصوص لباس المرأة لا توجب ستر الوجه ولكنه أوجبه على النساء عموماً سداً للذريعة، بدعوى أن الناس لا يتقيدون بغض البصر فيجب منع فتنة ظهور الوجه!!

فمن جهة رؤية القضية بأُفقها الواسع، فإنه ينبغي لنا رؤية محاور القضية كلها، وفهم طبيعة التشريع. فكيف ننفي أن كشف الوجه على سبيل الجواز لا الوجوب فيه منافع مقابلة وأن ستره على سبيل الوجوب على النساء عامة فيه مضار مقابلة للفوائد المرجوة؟ فلا ريب أن قضية ظهور الوجه جوازاً ليس من نوع امتلاك مدفع في البيت كما ذكرنا في مثال سابق حتى يجزم بمنعه سداً للذريعة، وكذلك ليست أهمية القضية من نوع أهمية الإنتباذ في أوعية معينة جامدة حتى يطلق القول بمنع ظهور الوجه كما منعت تلك الأوعية، علماً أن الإنتباذ في تلك الأوعية إنما منع لوقت محدود. ومن ضيق التفكير أن تُحصر صفة الوجه بالجمال الصوري واحتمال الشهوة والفتنة، يوضح ذلك أن الوجه هو آلة المواجهة، فهو الجزء الذي يعبر عن التفاعل والإهتمام والحياء والتواضع والرحمة، ويعبر كذلك عن أضدادها من الغضب وعدم الإهتمام والتعالي والقسوة. خلاصة ذلك أن الوجه يعبر بدرجة مفيدة عن صفة الروح من جمال او قبح، ولا شك أنك تفهم من تعابير الوجه ما لا تفهمه من رؤية أي جزء آخر من الجسد. ولذلك، فإن كشف الوجه له أهمية كبيرة لكل امرأة تريد أن تدخل العمل العام او تريد أن تمارس الإصلاح المجتمعي او الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، او شبه ذلك من النشاط العام. هذا بالإضافة إلى تأثير الوجه على تعدد خيارات الخاطب والمخطوبة. وأيضاً، فإن الأصل في منع الحلال سداً للذريعة أنه على المسيء في استعمال الحلال وليس على المحسن، فمن استند إلى عدم تقيد الرجال بغض البصر، فإن حجته تقتضي التضييق على الرجال والرقابة عليهم في مواضع الإختلاط، وليس التضييق على الجانب الأضعف، أي المرأة.

وأما من جهة النصوص، فيمكن التنبيه بدليلين:

الدليل الأول: قوله تبارك وتعالى ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ النور: ٣١ ، فإن الإستثاء متصل كما هو الأصل في الإستثناء، بمعنى أن الإستثناء هو من الزينة ومن حكمها في عبارة ﴿ وَلَا يُبْدِينَ ﴾ ، وكذلك يوجد ضمير في المستثنى يرجع إلى المستثنى منه. وواضح أن عبارة «ما ظهر منها» وصف للزينة التي يجوز للمرأة أن تُبديها، لأن الفاعل في عبارة ﴿ وَلَا يُبْدِينَ ﴾ هي المرأة المؤمنة، و«ما» في عبارة ﴿ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ ، اسم موصول يصلح للعموم فيحمل عليه، أي العموم في كل ما تشمله العبارة. والأمر ليس للهوى، ولكن للضرورة المشروعة ولطبيعة الشيء. **فأما ما تُبديه المرأة للضرورة العامة**، فهي إباحة إظهار الوجه والكفين، وزاد بعضهم القدمين، فإن جواز ذلك حاجة عامة لها حكم الضرورة الثابتة. وهذا سواء قلنا إن معنى «ظهر» انْكَشَفَ وَبَرَزَ كما هي عبارة ابن فارس في (مقاييس اللغة)، او قلنا إن معنى «ظهر» هنا: غلب، أي ما غلب على وظيفته الأساسية عند عامة النساء أن يُستثنى من عبارة ﴿ وَلَا يُبْدِينَ ﴾ وذلك للحاجة العامة في النساء، وليس ذلك إلا للوجه والكفين وربما القدمين، ومن الشائع استعمال ظهر بمعنى غلب، فهذا من نوع قولهم: «غلب في الإستعال، والغالب في كلام الفقهاء كذا وكذا». ولا يدرك ذلك من يحصر فكره ضمن بيئة ضيقة فلا يفكر في متطلبات مجالات الحياة الكثيرة. وتوجد أحاديث صحيحة متعددة تتضمن كشف وجه

المرأة في عهد النبوة باستثناء الحكم الخاص بأُمهات المؤمنين، وقد ذكر الألباني جملة من هذه الأحاديث في (حجاب المرأة المسلمة). وقال الإمام الزمخشري: فإن قلت: لم سومح مطلقا في الزينة الظاهرة؟ قلت: لأن سترها فيه حرج، فإن المرأة لا تجد بُدّاً من مزاولة الأشياء بيديها، ومن الحاجة إلى كشف وجهها، خصوصا في الشهادة والمحاكمة والنكاح، وتضطر إلى المشي في الطرقات وظهور قدميها، وخاصة الفقيرات منهنّ، وهذا معنى قوله «إِلَّا ما ظَهَرَ مِنْها» يعنى إلا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره والأصل فيه الظهور. اهـ من (تفسير الزمخشري). وقد نقل أبو حيان والنسفي مثل كلام الزمخشري. وواضح أيضاً، أن ظهور الوجه والكفين أخذ وصف الزينة، وتطلق الزينة في الغالب على الزينة المضافة كالكحل والخاتم وما أشبه ذلك مما هو على الوجه او الكفين او الثياب، وفي ذلك روايات كثيرة عن السلف والمفسرين، وتطلق الزينة كذلك على الخلقة. وقد قسَّم الراغب الزينة إلى: زينة نفسية وزينة بدنية وزينة خارجية . **وأما ما تُبديه المرأة من الزينة لطبيعته،** فإنها الثياب إذْ لا يمكن إخفاؤها، فلا شك أنها مما ظهر. وعن ابْن مَسْعُودٍ قَالَ: ﴿ **إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا** ﴾ ، الثِّيَابُ. ثُمَّ قَالَ أَبُو إِسْحَاقَ (من رجال الإسناد): أَلَا تَرَى أَنهُ يَقُولُ: ﴿ **خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ** ﴾ . رواه عبد الرزاق. ونقل مكي بن أبي طالب في تفسيره عن ابن مسعود قال: «هي زينة الثياب»، وقال مكي: وكذلك قال النخعي، والحسن.اهـ من (الهداية إلى بلوغ النهاية). وقال الزجاج: والتي تُظْهَرُ هي الثيابُ والوَجْهُ. اهـ من (معاني القرآن وإعرابه). ولكن يجب في الملابس أن لا تشف ولا تصف الجسد، لأن في ذلك نوعاً من إظهار الجسد. **وأما من زعم عدم جواز ظهور شيء من زينة المرأة،** وأن الإستثناء محمول على ما ظهر بغير قصد، كأن تسقط المرأة فيظهر شيء من جسدها، فهذا كلام غير صحيح، فإنه يقتضي أن المستثنى ليس من المستثنى منه ولا من الحكم المسند إليه أي عبارة «ولا يبدين» والفاعل في العبارة المرأة المؤمنة. فالإستثناء على هذا الوهم ليس متصلاً (أي من الإسم وحكمه) ولا منقطعاً (أي من الحكم فقط)، وإنما هو

استدراك محض ويتعلق بمحذوف، وهذا خروج بعيد عن ظاهر النص فلا مجال له هنا، وعلى صاحب هذا الوهم أن يقدم البرهان على صرف الآية إلى الإستدراك المحض وعلى أن المراد بالإستدراك هو ظهور زينة بلا قصد. وقد قال تعالى ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ البقرة: ١١١.

<u>الدليل الثاني</u>: حديث ابن عمر قال: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: « وَلاَ تَنْتَقِبِ الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةُ، وَلاَ تَلْبَسِ الْقُفَّازَيْنِ » رواه البخاري وأحمد وغيرهما، وعليه عمل أهل العلم. والنقاب هو غطاء الوجه يلبس تحت العينين أو فيه نقبان على العينين، المهم هنا هو: هل يصح أن يجب في إحرام الحج ما هو حرام قبيح في غير الحج؟! أم أنه تأويل بعيد معارض للأصل ويحتاج إثباته إلى برهان؟! والذي أراه أن النقاب كان عرفاً مباحاً وقدسكت عنه الشرع غير أنه غير جائز في الإحرام ، وأما كشف الوجه، فله حكم الإباحة عموماً، باستثناء الإحرام فإن كشف الوجه واجب، وباستثناء أُمهات المؤمنين في الكلام مع الأجانب من وراء حجاب.

<u>وأما إيجاب النقاب (غطاء الوجه) بمزعمة سد الذريعة إلى الفتنة</u>، فهذا خطأ أيضاً. يوضح الأمر أن المباحات كلها فتنة، فقد قال تعالى ﴿ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ﴾ الأنبياء: ٣٥، وقال تعالى ﴿ إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَـٰدُكُمْ فِتْنَةٌ ۚ وَٱللَّهُ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾ التغابن: ١٥، وذكرنا قبل قليل الحديث الصحيح في فتنة المال. فواضح أن من الخطأ الكبير أن نمنع المباحات لأنها فتنة، ولكن على المؤمن أن يقاوم الإفتتان. وينبغي كذلك القيام بإجراءات توجيهية منوعة كي يتعلم المؤمن أن يقاوم الإفتتان، وإجراءات أُخرى انضباطية لإيقاف المسيئين عند حدهم. وقد قال تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ الشورى: ٤٢، فتدبر صيغة الحصر او

المبالغة، فهؤلاء يتحملون عواقب ظلمهم وبغيهم، وليس السبيل على المحسن في استعمال المباحات، والله تعالى أعلم.

مثال آخر سبق ذكر فروعه هو العقود التي تُمنع سداً للذريعة سواء كانت بيعاً أو شراءً أو نكاح كتابية غير ذمية أو غير ذلك، فإن العقد إذا وقع بالشروط الخاصة به رغماً من سد الذرائع فإنه عقد منعقد، وأما القول بأنه غير منعقد ففيه خلط بين أحكام مستقلة مما يؤدي إلى مفاسد. ولكن سبق القول في الضابط الخامس أن انعقاد العقد ليس بمانع من العمل بسد الذرائع في حق المتعاقدين وغيرهم، بل قد يجوز أيضاً الأمر بما يمحو آثار ذلك العقد المنعقد كالطلاق بعد النكاح ونحوه، فعن شقيق قال: تزوج حذيفة يهودية فكتب إليه عمر: خل سبيلها، فكتب إليه: أتزعم أنها حرام فأخلي سبيلها؟ فقال: لا ازعم أنها حرام ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن. رواه ابن جرير الطبري بإسناد صححه الحافظ ابن كثير في تفسيره (البقرة ٢٢١)، وفي خبر آخر عن عمر أنه جعل العقد باطلاً!! ولكن وصف ابن كثير الخبر بأنه غريب جداً. وسبب هذه القضية هو شرط نكاح الكتابية كما يوضحه قوله تعالى ﴿ .... وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ﴾ المائدة: ٥، فالآية ليست عامة في الكتابيات، وإنما هي في المحصنات منهن، أي التي عُرِفت عفتها، والله تعالى أعلم.

وتوجد أمثلة أخرى تُلحق بالغلو في سد الذرائع، منها الإفتاء بتحريم زراعة العنب بالكلية لئلا تعصر منه الخمر، وكذلك الإفتاء بمنع النساء من دخول المساجد لئلا يقع فساد، ذكرهما الدكتور محمد الأشقر في (الواضح ١٤٧). ومنها القول بمنع تيمم من لم يجد الماء لئلا يتهاون بعضهم فيتيمم إذا برد عليه الماء. والخلاصة أن من الغلو منع وإيجاب الوسائل من غير رعاية الضوابط الخاصة بهذا الأصل.

وسيأتي في الكلام عن الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالى، التأكيد على أهمية المباحات لأنها وسائل الواجبات، وما من مسلم إلا وهو مضطر إليها ولذلك فإنها إذا مُنعت لسبب ما، لزم ان يكون المنع محصوراً بوقت أو طائفة أو شبه ذلك من القيود لئلا يؤدي منعها إلى حرج وضرر.

١٢- **الشروع في المحرمات:**

من القواعد الأصولية أن التحريم الشرعي يتضمن تحريم الشروع في المحرمات وإنْ لم يتمها، نحو الشروع في القتل والسرقة والزنا والإفساد في الأرض وسائر المحرمات. فمن شرع في شيء من ذلك مع وجود القصد فقد شملته نصوص السعي بالفساد ومكر السيئات ونحوها. وضبط ذلك يحتاج إلى مراقبة ونظر دقيق وذهن متوقد لان الشروع في المحرم قد يشتبه أمره، بل قد يشبه الشروع في المباح، ولذلك فان سد الذرائع إلى الشروع في المحرمات يحتاج إلى إعمال دقيق للضوابط التي سبق ذكرها، وعدم إغفال من قد يتحايل لارتكاب المحرمات بالشروع فيما يشتبه أمره.

إيضاح: ما هو المقصد الشرعي؟

ذكرنا في أوائل هذا الأصل (بعد الكلام عن النية) أن كل حكم إسلامي فهو مقصد قائم بذاته ويحتاج إلى وسائل تخدمه. هذا هو الأصل في الأحكام الدينية وعليه براهين كثيرة جداً، فإن كل نص يوجب إتباع القرآن والسنة فإنه يستلزم اعتبار كل حكم ديني مقصداً قائما بذاته. ومع ذلك، فإن الأحكام الشرعية تتفاوت أولويتها التنفيذية عند وجود تزاحم في تطبيق الأحكام، وفي العمل بالتدرج التنفيذي، وقد تكلمنا عن ذلك في الفصل الأول من (المنطلق)، وفي مبحث التدرج منه. وكذلك عقدنا عنواناً للأولويات في (نخبة المسـار).

المهم هنا، أن بعض الأئمة وصف بعض الأحكام المنصوصة بأنها من قبيل الوسائل التي يجوز فيها من التسامح ما لا يجوز في المقاصد، وقد ذكرنا ذلك في الضابط الحادي

عشر. فينبغي التنبيه إلى أن صرف حكم معين فيه نص خاص من كونه مقصداً إلى كونه وسيلة ليس من نوع صرف ظاهر اللفظ عن ظاهره، فان صرف الظواهر اللفظية أمر في غاية الكثرة ويكثر تداوله جداً بين الفقهاء، وأما صرف حكم فيه نص خاص من كونه مقصداً إلى كونه وسيلة فأمر نادر، وقد سبق ذكر حديث النهي عن الأوعية من أمثلته، وإنما قلنا إنه وسيلة وليس مقصداً لان النص صريح في ذلك. وبالإضافة إلى ندرة ذلك فإن معرفته تحتاج إلى زيادة رسوخ في الأصول والفقه وذلك لأن الكثير من الأحكام هي مقاصد من جهة ووسائل من جهة أخرى، كالعبادات وكتحريم الخمر والربا وغيره، فان الصلاة من أعظم المقاصد وهي أيضا وسيلة لاجتناب الفحشاء والمنكر، وكذلك تحريم الخمر فإنه مقصد قائم بذاته، وهو أيضا وسيلة إلى منع الرذائل في الجماعة، ومثله يقال في تحريم الربا وأحكام أخرى كثيرة.

ولذلك فإن صرف حكم من كونه مقصداً إلى كونه مجرد وسيلة يحتاج إلى اجتماع شرطين، **الأول**: قيام البرهان على انه ليس بمقصد، **الثاني**: قيام البرهان على أنه وسيلة إلى مقصد. ولا ريب أن اجتماع الشرطين ليس بالأمر الهين، غير أن الذي في قلبه زيغ قد يتغافل عن الشرط الأول فيزعم في أحكام كثيرة أنها مجرد وسائل، يريد بذلك تعطيلها.

وأما تقسيم المقاصد الدينية حسب تفاوت مصالحها وتقديم ما هو أولى بالتقديم عند التزاحم فهذا أمر آخر ذكرناه مختصراً في الضابط الثامن وفي تزاحم الأحكام، وتكلمنا عن مضامينه ومتعلقاته في (المنطلق) وفي (فقه القيادة والإدارة).

واصبح واضحاً إن شاء الله تعالى أن فقه الوسائل في غاية الأهمية، وأن التقصير فيه كان أحد الأسباب الكبيرة وراء ضعف المسلمين في مواجهة أعدائهم الذين برعوا في الوسائل إلى مقاصدهم العدائية، وأما المسلمون فتفرغوا للأحكام وصبوا جهودهم عليها دون الوسائل، فلا ريب أن الحاجة قائمة إلى قوم يتفقهون في الوسائل إلى المقاصد الإسلامية

القريبة والبعيدة. وقد يتفرغون لذلك ويؤسسون النظريات وينقحونها المرة بعد المرة حتى تنضج وتخدم المقصد من جهات متعددة.

ضبط الإحتياط

سبق في مقدمة هذا الأصل تعريف الإحتياط بأنه إما الامتناع مما لا يظهر تحريمه بسبب شبهة تحريم معتبرة، وإما التزام ما لا يظهر وجوبه بسبب شبهة وجوب معتبرة. وذكرنا في تفسير حديث المتشابهات أنه عام في الإشتباه في الحكم الشرعي نفسه والإشتباه في محل الحكم أو موقعه، وسواء كان الإشتباه في هذا أو ذاك فإنه ليس عاماً في الناس كلهم، ولكنه يعم طائفة دون أخرى.

ويوجد نوع آخر من الإحتياط وهو الترك بسبب شبهة كراهة غير تحريمية أو الإلتزام بسبب شبهة ندب غير واجبة، ولا نريد تناول هذا النوع بأكثر من قولنا أنه يضبط بنحو ضوابط النوع الأول.

وقد أجاد الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى في بيان أنواع الشبهات وأحكامها، وذلك في (إحياء علوم الدين ٢/ ١٠٧-١٤٠)، وتبعه شمس الدين الأبياري في كتاب (الورع). والمقصود هنا هو ضبط الإحتياط بما يساير ما سبق من أحكام العلم والظن ويساير الإستعمال القرآني لهذه الألفاظ ويكون مناسباً لمباحث هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

طلب الحكم قبل الفعل، والبناء على ظاهر موقع الحكم:

أما وجوب البحث عن الحكم الشرعي قبل الفعل فأدلته كثيرة، منها قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ الحجرات: ١ ، وقد سبق تفسير الآية في المبحث الثاني، وكذلك قوله تعالى ﴿ لَّوۡلَا كِتَٰبٞ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمۡ فِيمَآ أَخَذۡتُمۡ

عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ الأنفال: ٦٨ ، وقد سبق في هذا الأصل تفسير هذه الآية الكريمة. فالذي لا يبحث عن الأحكام يكون مقصراً في معرفة دينه. كما أنه إنْ وقع في الحرام في قضية معينة وهو لا يدري لأنه لم يبحث، فإنه آثم فيما وقع فيه بالإضافة إلى تقصيره في معرفة الدين. قال الإمام الأبياري: وقد أجمع المسلمون على أنه لا يجوز الهجوم على الأعمال قبل انكشاف حكمها. اهـ من (الورع ٢٥).

وأما مواقع الأحكام، أي المحكوم فيه، من الأطعمة والثياب وسائر الأموال التي في أيدي الناس، فإن الأصل هو حمايتها من المطاعن بسبب أوصاف احتمالية طارئة إلا إذا قام دليل شرعي يقتضي الخروج عن الأصل. ولا ريب أن الحماية من المطاعن لا يعني إثبات الصلاح ولا نفي الفساد، غير أنه لم يأت في هذا المجال دليل يوجب أكثر ذلك.

أما الحماية من المطاعن، فعن ابن عباس أن رسـول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر فقال « فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا »، فأعادها مراراً ثم رفع رأسه فقال « اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت » رواه البخاري في سياق حديث. فكما أن حرمة أعراض المسلمين تتضمن حمايتها من الطعن إلا بحجة من الله تعالى، فكذلك أموال المسلمين لها مثل حرمة الأعراض. بل إن الطعن في الأموال بسبب الأوصاف الطارئة عليها كأن يقال: هذا مال مغصوب وهذا مال حرام، إنما هو طعن في الأعراض.

وأما قولنا بأن الأصل في هذا الموضع هو الاكتفاء بالحماية من المطاعن فلا حاجة إلى تكلف إثبات العدالة ولا نفي الفسق، كما نفعل في قبول رواية الحديث والشهادات، فلأن تلك هي سنة رسول الله ﷺ كما أن القرآن الكريم يشهد لها. بل إن الأصل في التعامل مع غير المسلمين في الأموال التي بأيديهم هو إهمال أو إغفال الأوصاف الإحتمالية الطارئة التي تمنع التعامل إلا إذا قام دليل يقتضي الخروج من الأصل، هذا مع لزوم رعاية أصول التعامل مع غير المسلمين بصرف النظر عن كون الذي في أيديهم حلالاً أم حراماً.

وقد صح أن النبي ﷺ اشترى من رجل مشرك شاةً. رواه البخاري في سياق حديث طويل في كتاب الأطعمة من الصحيح. وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً من حديد. رواه البخاري ومسلم. وفي رواية عن عائشة: توفي النبي ﷺ ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين ـ يعني صاعاً ـ من شعير. رواه البخاري.

وعن أنس بن مالك أن خياطاً دعا النبي ﷺ لطعام صنعه، فذهبت مع النبي ﷺ فقرب إلى رسول الله ﷺ خبزاً من شعير ومرقاً فيه دُبَّاء وقديد، فرأيت النبي ﷺ يتتبع الدباء من حوالي القصعة فلم أزل أحب الدباء بعد يومئذ. رواه مسلم والبخاري. والدباء القرع او اليقطين.

وصح أيضاً أن بريرة تُصدق عليها بلحم، فأهدت منه لبيت النبي ﷺ فقال « هو صدقة عليها وهدية لنا » رواه البخاري.

وتوجد أحاديث أخرى من هذا النمط، لا يُعرف فيها أن النبي ﷺ سأل عن مصدر ما اشتراه أو أُهدي إليه، أهو مكتسب بالحلال أم بغيره ولا شبه ذلك من الأسئلة.

قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: إن المجهول إنْ قدم إليك طعاماً أو حمل إليك هدية أو أردت أن تشتري من دكانه شيئاً، فلا يلزمك السؤال، بل يده وكونه مسلماً دلالتان كافيتان في الهجوم على أخذه. وليس لك أن تقول الفساد والظلم غالب على الناس فهذه وسوسة وسوء ظن وإن بعض الظن إثم. ويدل عليه أنّا نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم في غزواتهم وأسفارهم كانوا ينزلون القرى ويدخلون البلاد ولا يحترزون من الأسواق. وكان الحرام موجوداً، وما نُقل عنهم سؤال إلا عن ريبة. اهـ باختصار من (إحياء علوم الدين ٢/ ١٣٢).

وقال الغزالي أيضاً: وكذلك كانوا – أي الصحابة – يأخذون الغنائم من الكفار الذين كانوا قد قاتلوا المسلمين، وربما أخذوا أموالهم واحتمل أن يكون في تلك الغنائم شيء مما

أخذوه من المسلمين، وذلك لا يحل أخذه مجاناً بالإتفاق، بل يرد على صاحبه عند الشافعي رحمه الله، وصاحبه أولى به بالثمن عند أبي حنيفة رحمه الله، ولم يُنقل قط التفتيش عن هذا. اهـ من الإحياء (٢/ ١٣٤-١٣٥).

وفي (الإحكام ٧٤٩) نقل ابن حزم رحمه الله تعالى عن الصحابة في عهد النبوة نحو ما قاله الغزالي. بل إن مقتضى هذا النقل يُعد من الضروريات التي لا مفر منها عند التأمل، فلو لم يأت بها دليل خاص فهي لازمة اضطراراً.

وواضح أن المقصود هنا بالأوصاف الطارئة، كأن يقال في الثياب أو أي سلعة أخرى أهي مكتسبة بالحلال أم بطريق محرم؟ وهذا الطعام أهو ملوث بحرام أم لا؟ وأما لحم الخنزير مثلاً فكونه لحم خنزير ليس وصفاً طارئاً ولا إشكال في حكمه من هذه الجهة.

متى تكون الشبهة معتبرة؟:

سبق في أول مبحثين من الكتاب بيان حكم العلم والظن، واتضح هناك تعظيم شأن العلم والحق والنهي عن اتباع الظن، وقلنا إن العلم الظاهر هو إدراك للشيء بحقيقة تدل عليه. ولذلك فان الشبهة المعتبرة هي التي توجد حقيقة خاصة بها تدل عليها أو على غيرها حصراً ولكن من غير تعيين. ويستثنى من ذلك المواضع التي قام الدليل على عدم اعتبار الشبهات فيها.

ويتضمن هذا الكلام أربعة أو خمسة شروط.

الشرط الأول:

أن توجد حقيقة أو علامة صحيحة ثابتة في جملة محصورة وتقتضي الحكم الشرعي ولكن لا يتعين موضع تلك الحقيقة أو العلامة في تلك الجملة أهو هذا أم ذاك؟ ويعمل هذا الشرط سواء كان المشتبه به حكماً أو محل حكم.

مثال ذلك حديث عدي بن حاتم ﵁ قال: سألت النبي ﷺ عن صيد المعراض وسألته عن صيد الكلب فقال « ما أمسك عليك فكُل فإن اخْذَ الكلب ذكاةٌ، وإنْ وجدت مع

كلبك أو كلابك كلباً غيره، فخشيت أن يكون أخذه معه وقد قتله فلا تأكل فإنما ذكرت اسم الله على كلبك ولم تذكره على غيره.» رواه البخاري، فتوجد هنا حقيقة مشاهَدَة وهي وجود كلب غريب مع كلب الصيد، فإذا تعذر أن يُعلم من حال الكلبين أيهما أخذ الصيد أوّلاً فقد وجب عدم الأكل لأنه لا يدري اهو صيد أو ميتة؟

مثال آخر أن يرمي صيداً فيجرحه فيقع في ماء فيجده ميتاً فلا يعرف هل مات من الرمية أم من الغرق؟

مثال آخر لو اختلطت ميتة بمذكاة أو بعشر أو اختلطت رضيعة بعشر نسوة، فتوجد هنا حقيقة قد تعذر تعيينها فصارت الجملة المحصورة كالشيء الواحد، ولا يمكن اجتناب الحرام إلا باجتنابها. وظاهر كلام الإمام الغزالي في الإحياء (٢/ ١١٦) أن هذا موضع إجماع.

وكذلك إذا كان المشتبه به حكماً، وقد ذكرنا مثالين في الكلام عن حكم العمل بالعلم الظاهر، أحدهما حديث خيار المجلس في البيوع إذا اشتبه أمره على بعضهم من جهة أن الحديث صحيح الإسناد في الظاهر، كما أنه يدل على الخيار في الظاهر، ويجب اتباع الظواهر في الشريعة غير أن التعرض لحقوق الآخرين وأموالهم يطلب فيه التوصل إلى يقين من الظواهر. فالحقيقة التي أدخلت الأمر عند ذلك المكلف في المشتبهات وأوجبت عليه الإحتياط هو أن عنده أحاديث واجبة الإتباع ولكنه لا يستطيع أن يتعرض بها لحقوق الناس حتى يصل إلى يقين من أمرها، فوجب على هذا المكلف أن يرجع إلى الأصل المتيقن منه في البيوع ولكن بشرط أن يحتاط لحديث خيار المجلس حتى يصل من أمره إلى يقين، وقد سبق بيان كيفية ذلك في أوائل الكتاب. وهكذا الأمر في كل دليل شرعي يوجب أو يحرم، غير أن المكلف لضيق الوقت أو نحوه من الأسباب لم يصل بالدليل إلى المرتبة المطلوبة من العلم سواء كانت المرتبة المطلوبة يقيناً أو علماً ظاهراً. فمن وجد مثلاً أدلة صحيحة توجب صلاة الجماعة وتيقن منها ولكن اشتبه عليه عموم الوجوب أهي واجبة على الكفاية أم واجبة على كل رجل غير معذور أم واجبة كذلك مع التوسع في الأعذار؟

فمن رجح وجوبها ولكن اشتبهت عليه هذه الوجوه، فإنه يلزم نفسه بها لئلا يقع في الإثم حتى يصل في الأمر إلى المرتبة المطلوبة من العلم.

الشرط الثاني:

إذا كان الإشتباه في المحكوم فيه (أي محل الحكم) فينبغي أن يكون في جملة محصورة.

مثال واضح لو أن رضيعة اشتبهت بعشر فقد وجب اجتناب الكل، وكذلك لو اشتبهت الرضيعة بنساء قرية فيها عشر نسوة فقط فهذه شبهة محصورة. ولكن لو اشتبهت رضيعة بنساء بلد كبير فإنه لا تأثير لها، ويحل للرجل أن ينكح من يشاء من نساء البلد ممن تحل له وكأن الرضيعة غير موجودة. أما اجتناب الشبهة المحصورة فيقتضيه حديث المتشابهات وقد سبق شرحه، وكذلك حديث عدي بن حاتم في الصيد بالكلب وقد ذكرناه قبل قليل وتوجد أحاديث أخرى سيأتي بعضها إن شاء الله تعالى.

غير أن الشبهة المحصورة تحتاج إلى ضبط لأن ما بين عشر نسوة ونساء بلد كبير أوساط كثيرة يحتاج ضبطها إلى جهد كبير، ولكن بهذا الضبط يتضح دليل إهمال الشبهة غير المحصورة إن شاء الله تعالى.

فحقيقة الضابط في التمييز بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة هو أنه بعد اجتناب المقدار الذي فيه حرام غير معين إذا بقي للمكلف مجال واسع أي لا حرج فيه للتمتع بالحلال من النوع الذي تركه، فهي شبهة محصورة يجب اجتنابها، وأما إذا كان اجتناب الشبهة يؤدي إلى الضيق والحرج في التمتع بذلك النوع من الحلال فهي شبهة غير محصورة فلا اعتبار لها.

يوضح الأمر أن المباحات إنما هي مباحات بالمعنى الاصطلاحي باعتبار تسخيرها فيما لا ثواب فيه ولا إثم، غير أن تلك المباحات نفسها ينقلب حكمها حين تسخر للثواب ويكون استعمالها من باب السعي في طاعة الله تعالى، وقد سبق تفصيل ذلك في الكلام عن الوسائل. معنى ذلك أن المباحات من حيث الجملة هي وسائل الطاعات وأن التضييق على

المسلمين في الحلال إذا طال أو أدى إلى الحرج فإنه يؤدي لا محالة إلى التضييق عليهم في سبل خدمة الدين وطاعة الله تعالى. مثال ذلك السفر فإنه وسيلة لكثير من المنافع النفسية والمالية والعلمية والثقافية، ومن الصعب أو المتعذر على الناس ضبطه بحيث يتميز السفر الخالص للطاعة أو المنفعة والسفر الخالص لما لا منفعة فيه ولا إثم. ولولا منافع السفر الكبيرة لما كان جائزاً في رمضان وعذراً لقصر الصلاة والبعد عن الأهل والوطن. ولذلك فإنه لو امتنع الناس من السفر المباح وطال الامتناع فإنه يؤدي لا محالة إلى ضيق في معارفهم ومعاشهم وغير ذلك من أحوالهم مما فيه ضرر على الجماعة، لأنها فقدت وسيلة مهمة إلى منافع كثيرة.

ونحو ذلك يقال في سائر ما أحله الله تعالى من النساء وطيبات الطعام وتعمير الأوطان وشبهه. ولذلك فإن كل شبهة يؤدي اعتبارها إلى التوسع في ترك الحلال أي إلى الحرج في الإنتفاع به فهي شبهة غير محصورة فلا اعتبار لها. وعلى ذلك سنة النبي ﷺ والله تعالى اعلم، فإن الزنا كان كثيراً عند المشركين في العهد المكي وكذلك الكسب الحرام، وأما رضاعة غير الأولاد فكانت معروفة في مكة والمدينة. ومع ذلك لم يُمنع المسلمون من البيع والشراء والنكاح بحجة الشبهات إلا حين يكون المنع خاصاً أو محصوراً، كأن يُنهى فلان عن نكاح فلانة بسبب شبهة محصورة فيهما وأما الشبهة التي تعم الجماعة فلا قيمة لها، والسر وراء ذلك والله تعالى أعلم هو كما ذكرنا من أن المسلم مضطر إلى المباحات لأنها وسائل الواجبات من حيث يشعر أو لا يشعر المكلف، معنى ذلك أن الحرج في التمتع بالحلال فيه ضرر كبير على الجماعة.

يؤيد ذلك أنه لا يجوز منع الحلال بصورة مطلقة، فعن أنس أن نفراً من أصحاب النبي ﷺ قال بعضهم لا أتزوج وقال بعضهم أصلي ولا أنام وقال بعضهم أصوم ولا أفطر، وبلغ ذلك النبي ﷺ فقال « ما بال أقوام قالوا كذا وكذا، لكني أصوم وأفطر وأصلي وأنام وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني » رواه البخاري ومسلم.

وعن ابن عباس قال بينا النبي ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم فسأل عنه فقالوا: أبو إسرائيل نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم، فقال النبي ﷺ « مره فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه » رواه البخاري، هذا مع أن الوفاء بالنذر واجب إلا أن يقع على معصية. وفي كلام الفقهاء تفريق بين نذر ترك المباح ونذر المعصية، وكأن إطلاق ترك المباح ليس بمعصية. وفي هذا التفريق نظر لأن ترك المباح بصورة مطلقة يقترن أو يؤدي لا محالة بكثير من الناس إلى المعصية لأنه يؤثر على طبيعتهم التي فُطروا عليها ويشغلهم عن الواجبات الإسلامية الكثيرة.

وفي (الورع ١٩–٢٠) فهم الأبياري من كلام الإمام مالك أن من نذر أن يمشي إلى الشام أو إلى مصر أو إلى الربذة إنْ كلم فلاناً أو ما أشبهه أنه معصية، ثم تأول الأبياري أنها ليست معصية إلا إذا نوى الناذر كذا وكذا**!!** علماً أن الذي يمشي إلى الشام أو إلى مصر قد شق على نفسه وشغلها بما لا نفع فيه وترك وراء ظهره الكثير من الواجبات الإسلامية في نفسه وأهله وأمته سواء نوى كذا وكذا أو لم ينو.

وأما تقدير المقادير التي يؤدي تركها احتياطاً إلى حرج فهو يختلف من قضية إلى أخرى ولا مجال لضبطه هنا بأكثر مما ذكرناه من رفع الحرج في الحلال. **وهذا الإمام الغزالي مع توقد ذهنه وقوته في العلم فإنه رحمه الله تعالى قال**: والرضيعة إذا اشتبهت بقرية فيها عشر نسوة وجب الإجتناب، وإنْ كانت ببلدة فيها عشرة آلاف لم يجب. وبينهما أعداد، ولو سئلت عنها لكنت لا أدري ما أقول فيها، ولقد توقف العلماء في مسائل هي أوضح من هذه، إذْ سئل أحمد بن حنبل رحمه الله عن رجل رمى صيداً فوقع في ملك غيره أيكون الصيد للرامي أو لمالك الأرض؟ فقال: لا أدري، فروجع فيه مرات فقال: لا أدري. وكثيراً من ذلك حكيناه عن السلف في كتاب العلم، فليقطع المفتي طمعه عن درك الحكم في جميع الصور. اهـ من (إحياء علوم الدين ٢/ ١٣٥).

والشرط الأول، أي وجود العلامة أو الحقيقة الدالة على الشبهة، له أثر كبير في حصر الشبهة. فإن الحرام الكثير قد تهمل الشبهة عليه إذا كانت العلامات الدالة على مواضعه غير ظاهرة، بل إن الحرام الغالب تهمل شبهاته فيما أرى إذا انتفت العلامات، ومن حد حداً لتأثير غلبة الحرام فعليه بالدليل، فإنه لا يعقل فرق بين النصف وما زاد على النصف بقليل. وبخلاف ذلك فإنه إذا كانت العلامات أو الحقائق الدالة على مواضع الشبهة موجودة فإنه مهما كبرت الجملة فإن العلامة في كل قسم منها يمكن أن يجعل الشبهة في مقدار محصور.

وعلى أي حال، فإن الناس يختلفون في القدرة على التمييز بين المحصور وغير المحصور، يضاف إلى ذلك أن الحرج يختلف من طائفة إلى أخرى بل من شخص إلى آخر، ولذلك فإن المفتي أو القاضي قد يقضي لهذا بما لا يقضي لذاك إذا كان أساس القضاء رفع الحرج، وذلك بحسب اختلاف الشخصين في الأحوال والأوصاف التي تؤثر في الحرج. ولا إشكال في اعتبار المؤثرات في كل حالة، لأن الأصل في التشريع (القانون) أنه عام، والأصل في القضاء أنه خاص لأنه يجمع بين التشريعات المؤثرة في القضية الخاصة. يوضح الأمر أن رفع الحرج من جنس الإضطرار، ويتفاوت الناس فيه كما ينبه إليه قوله تبارك وتعالى ﴿ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴾ النساء: ٩٨.

<u>فإذا كانت الشبهة غير محصورة وعلامات الحصر منتفية</u>، فحكمها ما ذكرنا من رفع الحرج سواء كان الحرام قليلاً أو كثيراً غالبا، إذْ لا دليل يوجب تعيين حدود لمقدار الحرام غير المعين. وقد فصل ذلك الإمام الغزالي تفصيلا حسناً، قال أبو حامد الغزالي رحمه الله تعالى: فلو قدر غلبة الحرام وقد اختلط غير محصور بغير محصور فماذا تقولون فيه إذا لم تكن في العين المتناولة علامة خاصة؟ فنقول إن أخذه ليس بحرام لأن الأصل الحل، ولا يرفع إلا بعلامة معينة كما في طين الشوارع ونظائرها. بل أزيد وأقول: لو طبق الحرام الدنيا حتى

علم يقيناً أنه لم يبق في الدنيا حلال، لكنت أقول: نستأنف تمهيد الشروط من وقتنا ونعفو عما سلف، ونقول ما جاوز حده انعكس إلى ضده فمهما حرم الكل حل الكل. بل أقول: لو ورد نبي في مثل هذا الزمان لوجب عليه أن يستأنف الأمر ويمهد تفصيل أسباب الأملاك بالتراضي وسائر الطرق، ويفعل ما يفعله لو وجد جميع الأموال حلالاً من غير فرق، إذ لا يتم الصلاح برد الكافة إلى قدر الضرورة والحاجة. ومالي اقدر هذا وقد كان ما أقدره فلقد بعث الله نبينا ﷺ على فترة من الرسل فكانت الأموال كلها أو أكثرها أو كثير منها حراماً وعفى ﷺ عما سلف ولم يتعرض لهم. اهـ مع اختصار من (إحياء علوم الدين ٢/ ١٢٠-١٢٢). واستطرد الغزالي في بيان فساد القول بالإكتفاء بقدر الحاجة فقط إذا غلب الحرام ولم يكن محصوراً، واسباب فساده متعددة منها إبطال الحج والزكاة والكفارات وكل عبادة تُناط بالغنى. ولذلك قلنا إن المباحات هي وسائل الواجبات، فلا مجال للإسراف في التضييق عليها.

وأما اعتبار ترك الحرام الغالب غير المحصور وغير المعين ورعاً كما ذهب إليه الغزالي، فإن الغزالي نفسه اعتبر هذا النمط من الورع خارج استطاعة عامة الناس وأنه خلاف المتعين في الفتوى، بل ضرب الغزالي مثلاً لما عده ورَعاً بأن طريق الدين الذي لا يقدر عليه إلا الآحاد لو اشتغل الخلق كلهم به لبطل النظام وخرب العالم!! وأرى أنه ينبغي أن ينظر في وجه آخر من الورع وهو مشاركة الجماعة فيما يتعين عليها إذا كان المقصود هو المحافظة على الصبغة الجماعية وعلى تماسك الجماعة.

وقال الإمام الغزالي رحمه الله تعـــــالى: لو اختلطت رضيعة أو عشـر رضائع بنسـوة بلد كبير، فلا يلزم بهذا اجتناب نكاح نسـاء أهل البلد، بل له أن ينكح من شـاء منهن، وهـذا لا يجوز أن يعلل بكثرة الحلال، إذْ يلزم عليه أن يجوز النكاح إذا اختلطت واحدة حرام بتسـع حلال ولا قائل به، بل العلة الغلبة والحاجة جميعاً. اهـ من (إحياء علوم الدين ٢/ ١١٦). فقد علل الإمام الغزالي هنا بالحاجة، وهي رفع الحرج الذي ذكرناه، وأما

تركيب رفـع الحرج مع غلبة الحلال ففيه نظر، إذ لا يقوم دليل فيما نعلم على اعتبار حدود معينة للغلبة، وإنما العبرة بعد رفع الحرج هو ظهور الحقيقة الخاصة التي تدل على موضع الحرام المشـتبه، فهذه الحقيقة تسـاعد في حصر الحرام مهما كثر، وأما إذا انتفت العلامات فحكم الحرام غير المحصور هو كما ذكرنا قبل قليل بصرف النظر عن مقداره، ونقلنا ذلك عن الغزالي أيضا.

الشرط الثالث:

أن يكون الكشف عن حقيقة الشبهة متعذراً أو غير متعين. وهذا شرط واضح إذ لو انكشفت حقيقة الشبهة انتقل حكمها إلى الحلال البين أو الحرام البين.

ولعل من هذا النوع حديث عقبة بن الحارث أنه تزوج أم يحيى بنت أبي إهاب فجاءت أمة سوداء فقالت: قد أرضعتكما، قال فذكرت ذلك للنبي ﷺ فأعرض عني، قال: فتنحيت فذكرت ذلك له، فقال « وكيف وقد زعمت أنها قد أرضعتكما » فنهاه عنها. رواه البخاري وأحمد والترمذي والنسائي، وفي رواية : فأتيت النبي ﷺ فقال « وكيف وقد قيل؟ دعها عنك » أو نحوه. رواه البخاري، وفي رواية : ففارقها عقبة ونكحت زوجاً غيره. رواه البخاري.

وقد اختلف السلف في تفسير الحديث وفي حكم شهادة المرأة الواحدة في الرضاعة، غير أن في تفسير الحديث وجهاً تساعد عليه القواعد وهو أن شهادة تلك الأمة كانت بينة تامة أو ناقصة. فإن كانت ناقصة، فلعل شيوع استعمال المرضعات حينذاك ساعد على اعتبارها. ولكن لو استطاع عقبة بن الحارث أن يرجع في الأمر إلى والديه ووالدي أم يحيى لكان يجوز له أن يُكَذب أو يؤيد تلك الشبهة. وأيضاً فان قول النبي ﷺ « قد زعمت »، وفي الرواية الأخرى « قد قيل »، يشعر أن كلام تلك الأمة لم يبلغ مرتبة البينة التامة وإنما كان شبهة معتبرة، والله تعالى أعلم. ويمكن مراجعة باب شهادة المرأة الواحدة في الرضاع في كتب الفقه وشرح الحديث.

والكشف عن الشبهات فيه قواعد، ففي مواضع يُكتفى بالسؤال المباشر، وفي مواضع أخرى يُعتمد على العلامات ولا ينفع سؤال لأنه لا يوثق بجواب، وفي مواضع أخرى يؤخذ بالحكم الأصلي قبل ورود الشبهة ويكون الكشف معفواً عنه، وفي مواضع أخرى يكون السؤال والكشف تنطعاً مذموماً. وقد ذكر الإمام الغزالي رحمه الله تعالى أمثلة متعددة في (الإحياء).

الشرط الرابع:

أن يكون محل الشبهة معيناً بالحكم.

وذلك كالإشتباه في امرأة معينة اختلطت بعدد محصور أو خمر أو لحم خنزير اختلط بطعام ونحو ذلك مما حكم عليه لعينه.

ولكن لو أن ألف دينار من الحرام اختلط بمثله أو أقل أو أكثر من الحلال فإن الألف الحرام تصير غير معينة من جملة الخليط، فلو أعدت أي ألف من الخليط إلى صاحبها فقد زال الحرام. وكذلك لو كان لرجل مال بعضه بالحرام، وكان لرجل آخر عليه حق فأخذه من جملة ذلك المال فإن صاحب الحق إنما أخذ من الحلال إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك. وكذلك حكم الأعيان التي يشتريها من خلط النقود الحلال بالحرام، فإن الحرام في جملة ماله غير معين إذا كان أصله العملة النقدية.

ولعله لذلك كان كثير من السلف يقبلون المال والعطايا من ولاة الجور الظلمة حملاً على أنهم كانوا يأخذون ما يجوز لهم من الحلال ويبقى للظالم الحرام والعياذ بالله تعالى.

<u>قال الإمام أبو بكر الجصاص رحمه الله تعالى</u>: وقد كان المختار الكذاب يبعث إلى ابن عباس ومحمد بن الحنفية وابن عمر بأموال فيقبلونها. وكان الحسن وسعيد بن جبير والشعبي وسائر التابعين يأخذون أرزاقهم من أيدي هؤلاء الظلمة لا على أنهم كانوا يتولونهم ولا يرون إمامتهم وإنما كانوا يأخذونها على أنها حقوق لهم في أيدي قوم فجرة.

وكذلك كان سبيل من قبلهم مع معاوية حين تغلب على الأمر بعد قتل علي عليه السلام. اهـ مع اختصار من (أحكام القرآن ١/ ٦٩-٧١). وقال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: فإن قيل: فقد روي عن علي ابن أبي طالب ﷺ أنه رخص فيه وقال: خذ ما يعطيك السلطان فإنما يعطيك من الحلال وما يأخذ من الحلال أكثر من الحرام. وسئل ابن مسعود ﷺ فقال له السائل: إن لي جاراً لا أعلمه إلا خبيثاً يدعونا أو نحتاج فنستسلفه فقال: إذا دعاك فاجبه وإذا احتجت فاستسلفه فإن لك المهنأ وعليه المأثم. وأفتى سلمان بمثل ذلك. وروي أنه قال رجل لابن مسعود ﷺ إن لي جار يأكل الربا فيدعونا إلى طعامه افنأتيه؟ فقال: نعم. وروي في ذلك عن ابن مسعود روايات كثيرة مختلفة، وأخذ الشافعي ومالك ﷺ جوائز الخلفاء والسلاطين مع العلم بأنه قد خالط مالهم الحرام. اهـ مع اختصار من (إحياء علوم الدين ٢/ ١٣٦). وقد حاول الإمام الغزالي التشكيك في صحة بعض تلك الروايات وحمل بعضها الآخر على أن الحلال كان أكثر من الحرام في المقدار، وهو تخريج ضعيف فيما نرى وقد سبقت مناقشته في الشرط الثاني. وقال الغزالي: وما يُنقل من إقدام على الأكل كأكل أبي هريرة ﷺ طعام معاوية مثلاً إن قدر في جملة ما في يده حرام، فذلك أيضا يحتمل أن يكون إقدامه بعد التفتيش واستبانة أن عين ما يأكله من وجه مباح. اهـ من الإحياء (٢/ ١٣٥) وفي هذا التخريج ضعف أيضا لما تقدم.

وإنما نتكلم هنا عن الشبهة في المال على تقدير أنها مجردة من أحوال مقارنة توجب حكماً مغايراً، وأما المال الذي بيد سلطان جائر إذا كان الحصول على ما يجوز منه يستلزم أن يبيع الرجل بعض دينه بالدنيا فإن ذلك لا يحل قطعاً، وللعلماء فيه كلام طويل.

الشرط الخامس:

أن لا تعارض الشبهة أصلاً شرعياً، والكلام عن الشبهات في الحدود. وذلك أن الأصل الشرعي مقدم على الشبهة سواء كانت ضعيفة أو غالبة.

مثال ذلك حديث أبي هريرة قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: ولدت امرأتي غلاماً أسـود – وهو حينئذٍ يعرض بأن ينفيه – فقال له النبي ﷺ « هل لك من إبل؟ »، قال: نعم، قال « فما ألـوانها؟ »، قـال: حُمْـرٌ، قال « هل فيها من أَوْرَقَ؟ »، قال: نعم، قال « فأنى ذلك؟ »، قال: لعله نزعه عرق، قال « فلعل ابنك هذا نزعه عرق »، ولم يرخص له في الإنتفاء منه. رواه البخاري ومسلم. واحتمال أن تلد امرأة غير سوداء ولداً أسود من رجل غير أسود هو احتمال ليس بكثير الوقوع، ومع ذلك فإن الشك فيه مهمل لا قيمة له لأنه ليس حكماً شرعياً ولكنه احتمال مخالف للأصل الشرعي الذي هو قيام النكاح ووجوب حماية أعراض المسلمين.

يؤيد ذلك أيضاً قصة هلال بن أمية ﷺ إذْ قذف امرأته بالزنا، وفي هذه القصة اعتبر النبي ﷺ تأثير الشبه ولكنه ﷺ لم يعارض به الأصول الشرعية، ففي حديث ابن عباس مرفوعاً قول النبي ﷺ « أنظروها فإن جاءت به أكحل العينين سابغ الأليتين خدلج الساقين فهو لشريك بن سحماء »، فجاءت به كذلك فقال النبي ﷺ « لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن » رواه البخاري. فالشبه الكثير برجل معين شبهة لها من التأثير ما جعل النبي ﷺ يقول « فهو لشريك بن سحماء »، ومع ذلك فإن النبي ﷺ لم يرجمها ولا أقام الحد على شريك بن سحماء الذي اتهمت به، وذلك لأن الأصل الشرعي في إثبات الزنا هو البينة القضائية، والأصل في اللعان أنه يدفع الحد كما جاء صريحاً في القران الكريم، وهو معنى قوله ﷺ « لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن ».

بل يدل هذا الحديث على أن الأصل الشرعي يدفع ما يعارضه وإنْ كان أقوى بكثير من الشبهة، وذلك أن النبي ﷺ حكم بمقتضى الشهادة في اللعان مع أنه وهو الصادق المصدوق جزم في ظاهر الحديث بأن الولد لشريك بن سحماء إنْ كانت صفته كذا. وهذا يؤيد القول بان الزاني لا يحد إلا بالبينة الشرعية أو الإعتراف، وليس بمجرد حصول العلم بأنه زنا. مثال ذلك من حملت بلا زوج فلا حد عليها عند الجمهور، والحجة لهم أن الفرق

كبير بين العلم بالوجود والعلم بالواجب من الشـرع وإنْ كان بينهما تداخل في كثير من الأمور.

وبالنسبة إلى الحدود، فلا ريب أنها تُـقام بالإثبات القضائي وليس بالشبهات، ولكن قد يرى بعضهم جواز معارضة او دفع الحدود بالشبهات، ويستدل بالأثر الموقوف: ادفعوا الحدود بالشبهات. ولعل أحسن ما يحمل عليه هذا الأثر هو ثلاثة أحوال، **الحال الأول**: التماس الشبهات، أي الإحتمالات الممكنة، لمن لم يثبت عليه حكم الحد كما نقلنا في الحامل بلا زوج. **الحال الثاني**: إذا كانت الشبهة تقترن عادة بها يمنع من إقامة الحد، كمن سرق وهو مفتقر إلى ضروريات الحياة التي يريدها الشرع له ولأهله وشبه ذلك من الأحوال التي لم يثبت فيها الحد أصلاً أو ثبتت البينة ولكن زاحمها أصل مانع من الحد نبهت إليه الشبهة، كشبهة معقولة تقدح في شرط الحرز او النصاب في حد السارق. **الحال الثالث**: التماس الإحتمالات المعارضة للحد لمن ثبت عليه الحد ولكن باجتهاد او بينة بعيدة عن اليقين. ويُشترط أن تكون الإحتمالات ممكنة وليست متكلفة ومدفوعة. والمهارة في إثارة الإحتمالات المعقولة ضرورية في كثير من المجالات، وقد ذكرنا قبل قليل قصة الرجل الذي عرَّض بالإنتفاء من ولده فأثار له النبي ﷺ احتمال وجود عرق قديم كما يُـفهم من عبارة « فلعل ابنك هذا نزعه عرق ». وينبه القرآن الكريم في آيات كثيرة إلى إثارة الإحتمالات، كقوله تعالى ﴿ **قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلظَّٰلِمُونَ** ﴾ الأنعام: ٤٧. والذي لا شك فيه أن الفشل في التفكير بالإحتمالات المعقولة قد يؤدي إلى كثير من الظلم وضياع الحقوق. ولذلك أرى أن مهنـة المحاماة او الدفاع ضرورية، ولكن بضوابط لمنع دخول الفساد عليهـا. وأما دفع الحدود باحتمالات متكلفة وغير معقـولة، فهو هوى يُراد به تعطيل الحد، وقد قال تعالى ﴿ **تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا**

تَعۡتَدُوهَاۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ البقرة: ٢٢٩. فكما يحرم ظلم الناس بحدود غير ثابتة، فكذلك يحرم تعطيل الحدود الثابتة باحتمالات غير معقولة.

الشبهة غير المعتبرة:

وذلك حين ينعدم بعض شروط الإعتبار التي ذكرناها قبل قليل، فتنزل رتبة الشبهة من وجوب الإعتبار إلى جواز الإعتبار من غير وجوب أو إلى سقوط الإعتبار، بحيث يصير اتباعها ضرباً من الوسوسة بل قد يحرم اتباع بعض الشبهات.

يوضح الأمر أن الإحتمال الذي لا تدل عليه حقيقة مباشرة كما ذكرنا في الشرط الأول هو كالإحتمال الذي لا وجود له أصلاً. مثاله أن يرمي صيداً فيدركه ميتاً على بعد وليس عليه أثر سوى الرمية فإنه حلال ولا قيمة لاحتمال أنه مات بسقطة أو بسبب آخر لا علامة عليه. وكذلك لو أراد أن يشتري بضاعة ولا توجد حقيقة تدل على وجود مسروق في جملة محصورة فإنه يشتري بلا حرج، ولا قيمة لمجرد احتمال أن توجد بضاعة مسروقة.

وكذلك إذا سلم من صلاة الظهر في الحضر، فالظاهر أو الأصل أنه صلى أربعاً ولولا ذلك لم يسلم فلا يصح أن تأخذه وسوسة بعد ذلك لعله صلى ثلاثاً.

وكذلك العقود الصحيحة إذا اقترنت بوصف فاسد ليس من صلبها فإنه لا حرج في التعامل على أساس صحة تلك العقود مع استثناء تأثير الأوصاف الفاسدة المقترنة.

وكذلك معارضة الأحكام الشرعية بالشبهات، قد يكون حراماً في كثير من الأمور، وقد سبق بيانه قبل قليل.

يوضح الفرق بين الشبهة المعتبرة وغيرها أنه إذا كان لرجل ثوبان، وتيقن أن واحداً منهما أصابته نجاسة، فإن لم يعلم النجس منهما فهذه شبهة معتبرة توجب غسل الثوبين لأنه توجد حقيقة أو علامة ثابتة في الجملة المحصورة. ولكن إذا لبس رجل ثوباً طاهراً فقاربته نجاسة فلم يعلم هل أصابت ثوبه أم لا ؟ فهذه شبهة غير معتبرة لأن الأصل هو الطهارة ولا ينقض بشك، وكذلك إذا وقع عليه ماء لا يدري أهو طاهر أم لا وليس فيه علامة

ظاهرة على النجاسة فان الحكم هو دوام الطهارة. وخلاصة كل ذلك أن العلامة التي ذكرناها في الشرط الأول لاعتبار الشبهات يجب أن تكون متصلة بموضع الشبهة أي ثابتة فيها وليست مفصولة عنها بشك أو سلسلة شكوك فإن الفصل يؤدي إلى الوسوسة.

وتوجد أمثلة أخرى كثيرة، الضابط لها هو انعدام أحد شـروط الإعتبار. والحمد لله رب العالمين.

المبحث السابع

مسالك الرأي الفاسد

قال تبارك وتعالى ﴿ قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿٤٨﴾ قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ ﴿٤٩﴾ قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴿٥٠﴾ ﴾ سبأ: ٤٨ – ٥٠ . فمسالك الرأي الفاسد والأقيسة ترجع إما إلى القول في الدين بما لا برهان عليه من الوحي المنزل، وإما إلى الخطأ والتقصير في فهم الدين نحو من حمّل النص أكثر مما يتضمنه ومن اتبع نصاً في قضية وأغفل نصاً آخر يؤثر فيه، وكذلك من أغفل النصوص فأسند حكم النص إلى القياس وشبهه.

ونحتاج هنا إلى كشف هذه المسالك بتقسيم يعين إن شاء الله تعالى على اجتنابها.

دعوى التسوية

بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات

يكثر تداول هذه المقالة بين القائسين، يريدون بها جواز إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص بدعوى أنه نظيره ومثله من وجه معتبر، وكذلك يريدون جواز إثبات المماثلة بالمناسبات العقلية والشبه والتأثير في غير مجال الحكم ونحو ذلك مما سبق بيانه وسبق الرد عليه مفصلاً في الكلام عن الإعتبار وفي الكلام عن منهج القائسين في التعليل بالمناسب والمؤثر والشبه ومنهجهم في المجانسة بين الفرع والأصل.

ويكفي هنا التذكير بأنه إنْ جاز أن يقال: إن هذه القضية من نظائر تلك القضية ولذلك تعتبر بها وإنْ لم تنتظم القضيتان في عموم دليل من الكتاب والسنة، إنْ جازت هذه المزعمة فإنها تقتضي بلا ريب أن نقول: إن حكم القضية الثانية هو نظير حكم القضية الأولى وليس هو حكم الأولى نفسه. وهذا يفسد على القائسين المتأخرين منهاجهم لأن

القائس إنما يعرف نقل الحكم عينه من قضية إلى أخرى. وأما اختراع حكم مباين لحكم القضية الأولى ولكنه نظيره لضرب من المماثلة بين الحكمين من جنس المماثلة بين القضيتين فهذا أمر متعذر إلا بالوحي المنزل.

وأما ما يُنقل عن بعض القائسين أنه يجوز في الفرع إثبات جنس حكم الأصل لا عينه كما يفهم مما نقله صاحب (المسودة ٣٧٣-٣٧٤) وغيره. فهذا على تقدير وجوده عندهم فهو قليل وجوزه بعضهم دون بعض، ومع ذلك فهو فيما أعلم غير موجود أصلاً عندهم. فمثال نقل جنس الحكم لا عينه عند من قال به هو إثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياساً على إثبات الولاية عليها في مالها، فقال من قال إن ولاية النكاح من جنس ولاية المال وليست هي نفسها لأن المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين!! والصواب أن هذا تخليط لأن الولاية هنا هي الولاية هناك نفسها، وإنما اختلف محل الولاية أو موقعها وما يتبع اختلاف المحلين من لوازم، وهكذا الأمر في قياس التعليل كله لأن محل الفرع لا ينتظم في حكم مع محل الأصل من جهة النص، ولذلك فإن كل حكم منقول من أصل إلى فرع فإنه يقع في الفرع على غير محل الأصل. فإذا قال القائس إن مسح الرأس يقاس في التكرار على مسح الخف فلا يسن تكراره فلا شك أن المسح هنا هو المسح هناك عينه من حيث إنه مسح، وإنما اختلف محل المسح وما يتبع المحل من خصائص فإن صفة مسح الرأس هي غير صفة مسح الخف، وكذلك إذا قال القائس إن الوضوء عبادة تبطل بالحدث فيصح عنده لذلك قياس الوضوء على الصلاة في إيجاب النية فلا ريب أن النية هنا هي النية هناك ولا فرق من حيث إنها نية وإنما اختلف محلها، وهكذا الأمر في قياس التعليل كله. فلا ريب أن ادعاء بعضهم إمكان نقل جنس الحكم لا عينه في بعض الأقيسة وتعريف بعضهم للقياس بأنه إثبات مثل الحكم وليس الحكم عينه في الفرع فإن ذلك كله مجرد تصرف في الألفاظ لا حقيقة وراءه أو هو تغيير يسير لا تأثير له، فإن الأمثلة القياسية نمط واحد عند هؤلاء وهؤلاء، كما أن حكم الفرع هو حكم الأصل عينه ولكن اقترن في الفرع بالخصائص التي يستلزمها محل الفرع، وبذلك يبقى إمكان أن يكون حكم الفرع هو غير حكم الأصل من

الأساس ولكنه نظيره من جهة معينة معتبرة عند الله تعالى كما أن الفرع نظير الأصل من جهة معينة فقط ولذلك لم ينتظم معه في عموم النص. فهذا النظر يلزم القائسين ولكن من المحال أن يقدروا عليه كما ذكرنا في تفسير آية الاعتبار.

تعميم حكم العلة
التي لا تستقل بحكم

إذا كان سبب الحكم أو علته منصوصاً عليه، ولكن بعبارة لا يستقل بها حكم، فإن الحكم هنا لخصوص القضية مع سببها إلا أن يدل دليل آخر على إرادة العموم، أي أنه لا يصح تعميم الحكم حيثما وجد السبب أو العلة إلا بقرينة.

مثال ذلك قول الرجل لوكيله: ادفع من الصدقة لزيد لأنه فقير، فإنه لو اقتطعنا عبارة «لأنه فقير» فإنها لا تستقل بحكم، ويحتمل أن الرجل أراد شمول كل فقير يجده بصدقاته كما يحتمل أنه أراد تخصيص زيد من جملة الفقراء وليس أحد الاحتمالين أظهر من الآخر، ولذلك فإن الأمر يتناول زيداً قطعاً في حال فقره، وأما شمول الأمر لغير زيد من الفقراء فلا يعرف إلا بقرينة. صحيح أنه يفهم من السياق وجود علاقة بين التصدق والفقر ولكنها علاقة لا ترتقي إلى شمول كل فقير بتلك العبارة. وكذلك لو قال رجل لإبنه: تزوج فلانة لدينها أو لجمالها وطلق فلانة لسوء طبعها، فإنه لا يستلزم إرادة تطليق الأخرى إذا كانت سيئة الطبع أيضاً. وكذلك إذا قال لوكيله: بع هذا البيت لأنه بعيد وادفع مكافئة لسعيد لأنه ذكي. وأما قول الرجل لابنه: لا تأكل هذا لأنه مسموم، فهو كما ذكرنا ولا فرق غير أن السامع يفهم الإمتناع من كل مسموم لوجود قرائن حاضرة في ذهنه تقتضي حمل النهي على صفة السمية حيثما وجدت، ولأن النهي عن جنس الطعام أمر غير وارد، وإنما المقصود الصفة المحددة وهي هنا السمية.

ولذلك ذهب جمهور أهل القياس إلى أن النص على العلة غير كاف لوجوب القياس عليها من جهة اللغة والعقل، ولكنهم قاسوا عليها لأنهم اعتقدوا أن الله تبارك وتعالى أذن لهم بالقياس عليها!! ومن هنا فإن مذهب جمهورهم هو أن تعميم حكم العلة المنصوصة في الفروع ليس مأخوذاً من دلالة نص الأصل ولكنه قياس على الأصل، ولولا وجود الأمر عندهم بالقياس لما جاز شرعاً إدخال الفرع في حكم الأصل وإنْ كانت العلة منصوصة.

قال الحسين بن القاسم رحمه الله تعالى: وإنما لم يكن النص على العلة كافياً عند الأكثرين لجواز كونه لمجرد الإنقياد والقبول، فإن النفوس إلى قبول ما عرفت فيه الحكم والمصالح من الأحكام أميل وعن قبول الأحكام المحضة والتعبدات الصرفة أبعد. فإذا قيل: حرمت الخمر لإسكارها احتمل أن العلة إسكارها واحتمل أنها مطلق الإسكار، ومع قيام الإحتمال يمتنع القياس من دون أمر مستأنف به. واحتج أبو طالب لتصحيح مذهب الأكثرين بان الحكم المنصوص على علته لا يمتنع ان تتعلق المصلحة بفعله وحده، فإن ضم إليه ما يشاركه في علته خرج عن كونه صلاحاً وتعلقت المفسدة بمجموعهما، فإن الأب قد يغلب في ظنه من حال ولده أنه إذا أعطاه ثوباً أو ديناراً دعاه ذلك إلى طاعته وسلوك طريق الاستقامة وأنه إنْ ضاعف ذلك له صار مفسدة، وعلى هذه الطريقة قال الله تعالى ﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَـٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴾ الشورى: ٢٧. فحينئذ لا يجوز أن يحمل غير المنصوص على المنصوص إلا إذا دلت الدلالة على إثبات القياس، فإنا نأمن عند ذلك من تعلق المفسدة بحمله عليه. اهـ باختصار من (هداية العقول إلى غاية السؤل ٢/ ٤٨٠-٤٨٢).

وقال الإمام الشوكاني: وإنما اختلفوا هل الأخذ بها – أي العلة المنصوصة – من باب القياس أم من العمل بالنص، فذهب إلى الأول الجمهور وذهب إلى الثاني النافون للقياس. اهـ من (إرشاد الفحول ١٨٥). وكان الشوكاني رحمه الله تعالى قد أدعى عدم الخلاف في

الأخذ بالعلة المنصوصة، ودعواه غير صحيحة إلا إذا كانت عبارة التعليل تستقل بحكم كما سبق في النوع الأول من المسالك الصحيحة وسيتضح ذلك ببعض الأمثلة إن شاء الله تعالى.

وفي (إحكام الفصول ٤٨١-٤٨٢ و٥٤١-٥٤٥) بسط أبو الوليد الباجي الكلام في هذا الأصل وقرر بأن العلة المنصوصة لا يعم حكمها حيثما وجدت لولا أن الشرع ورد بالقياس حسب مذهبه. وإنما لم أنقل نص كلام أبي الوليد لأن في آخره بعض الاضطراب، ولكنه رحمه الله تعالى قال: إن القائل إذا قال: أعتقت عبدي سالما لسواده أو قال لوكيله: أعتقه لسواده، قال جمهور القائسين: انه إنْ عُلم عند هذا القول به قصده إلى عتق السودان من عبيده عتقوا عليه وإن لم يذكرهم بلفظه، وإنْ لم يعلم ذلك من قصده اقتصر على الذي نص عليه، وهذا جار على مذهب مالك رحمه الله. اهـ باختصار.

وقد اشتهر عن الحنابلة وطائفة أخرى ادعاء أن العلة المنصوصة حكمها عام بالنص حيثما وجدت قبل الأمر بالقياس، ومذهبهم هذا ليس بسديد إلا إذا كانت عبارة التعليل تستقل بحكم شرعي كما سبق بيانه. ويبدو أن ابن تيمية رحمه الله تعالى انتبه إلى نحو ذلك، فذهب في (المسودة ٣٨٦) إلى العموم في علة منصوصة والخصوص في أخرى وذلك بحسب عبارة التعليل إلا أنه لم يحرر ذلك فيما أعلم.

ويؤيد هذا الأصل أن العلة التي لا تستقل بحكم يحتمل أن تكون علة تامة ويحتمل أن تكون جزءًا من علة مركبة، بل يكثر جداً في الإستعمال ولعله الغالب أن تكون بعض أوصاف محل الحكم جزءاً من العلة، فلا تتم حقيقة التعليل إلا بان يضاف المحل إلى صيغة التعليل.

ولا يصح أن تقاس العلة المنصوصة غير المستقلة على العمل بالظواهر كالعموم والإطلاق ومقتضى الأمر والنهي وغيره، وذلك لأن عبارة التعليل إذا لم تستقل بحكم فلا

ظاهر لها من هذه الجهة، وإنما الظاهر من الكلام كله يحتمل استقلال العلة بالحكم كما يحتمل أن يكون التعليل خاصاً بمحل الحكم باعتبار بعض أوصافه.

ولما كان التشريع بالرأي باطلاً، اقتضى ذلك أن العلة المنصوصة التي لا تستقل عبارتها بحكم لا توجب عموم الحكم خارج محله إلا بقرينة، فالقول بالعموم بلا قرينة مسلك من مسالك الرأي الفاسد في الفقه، والله تعالى أعلم. وتوجد أمثلة يتضح بها الأمر.

قال تبارك وتعالى ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾ البقرة: ٢٢٢، فعلة الإعتزال في المحيض هو أنه أذى، ثم يحتمل أن المراد أذى المحيض خاصة ويحتمل تعليق الإعتزال على الأذى عموماً بحيث يتناول الوطء في الدبر لوجود أذى الغائط. فلو لم يكن في الأمر إلا هذه الآية الكريمة لما أمكن الاستدلال بها على تحريم الوطء في الدبر. ولكن الله تعالى قال ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ﴾ الأعراف: ١٥٧، وهذا يوجب تحريم تعمد مباشرة الخبائث عموماً، ومعلوم أن موضع الوطء في الدبر لا يطهر من الخبث، فبهذا الدليل وغيره يقال بالنهي عن الوطء في الدبر. ثم ربما يساعد ذلك على حمل التعليل في قوله تعالى ﴿ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ﴾ على قدر من العموم.

مثال آخر حديث رافع بن خديج قال: يا رسول الله إنا لاقو العدو غداً وليس معنا مُدًى، قال النبي ﷺ « ما انهر الدم وذكر اسم الله فكل. ليس السن والظفر، وسأحدثك: أما السن فعظمٌ وأما الظفر فمدى الحبشة » متفق عليه في سياق حديث، واللفظ لمسلم في كتاب الأضاحي من الصحيح. وفي الحديث علة منصوصة وهي قوله ﷺ « أما السن فعظم وأما الظفر فمدى الحبشة »، غير أن ظاهر عبارة التعليل لا يستقل بحكم، اللهم إلا أن نقدر وجود تتمة محذوفة. ولذلك اختلف القائسون أنفسهم في تعميم حكم العلة هنا.

فعن الإمام مالك أربع روايات في هذه القضية، ثالثها أنه يجوز الذبح بالعظم مطلقاً سوى السن. وكذلك مقتضى مذهب الحنفية هو عدم تعميم هذه العلة لأنهم خصصوا المنع بالسن غير المنزوع وأما السن المنفصل فيجوز عندهم الذبح به. وذهب آخرون إلى منع الذبح بكل عظم بدعوى تعميم حكم العلة. وقد نقل هذه الأقوال الحافظ ابن حجر في (فتح الباري ٩/ كتاب الذبائح والصيد).

مثال آخر حديث كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن أبي قتادة، أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءاً فجاءت هرة تشرب منه فأصغى لها الإناء حتى شربت منه، قالت كبشة: فرآني انظر فقال: أتعجبين يا ابنة أخي، فقلت: نعم فقال إن رسول الله ﷺ قال « إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات » رواه أبو داود والترمذي وغيرهما، وقد اختُلف في صحة هذا الحديث، ولكن المهم هنا العبارة في آخر الحديث « إنها من الطوافين عليكم والطوافات »، فهذه العبارة لا تستقل بحكم، كما يحتمل أنها ذكرت لغير التعليل، وذلك على تقدير أن صدر الحديث أو قصته محذوفة لم يذكرها أبو قتادة. ومع ذلك فقد ادعت طائفة أن هذه علة عامة بالنص أو بالقياس، ومعنى ذلك عندهم هو طهارة سؤر كل حيوان من الطوافين والطوافات أي يشق اجتنابه. ثم لا محالة من حصول الإختلاف بين هؤلاء في ضبط الحيوانات المشمولة بعبارة الطوافين والطوافات، وذلك لأن مشقة الاجتناب وصف غير منضبط. والناظر في أبواب سؤر البهائم من كتب الفقه يجد اختلافاً بيناً بينهم، فقد اتفق الحنابلة والشافعية على طهارة سؤر الهر ثم اختلفوا في الحيوانات الأخرى. قال ابن رشد رحمه الله تعالى: اتفق العلماء على طهارة آسار المسلمين وبهيمة الأنعام واختلفوا فيما عدا ذلك اختلافاً كثيراً، فمنهم من زعم أن كل حيوان طاهر السؤر ومنهم من استثنى من ذلك الخنزير فقط، وهذان القولان مرويان عن مالك، ومنهم من استثنى من ذلك الخنزير والكلب وهو مذهب الشافعي، ومنهم من استثنى من ذلك السباع عامة وهو مذهب ابن القاسم، ومنهم من ذهب إلى أن

الآسار تابعة للحوم فإن كانت اللحوم محرمة فالآسار نجسة. اهـ من (بداية المجتهد ١/ باب في المياه)، ثم أشار ابن رشد إلى القول بأن الكلب طواف كالهرة!!

وأما الحنابلة فقد نقل ابن قدامة عن الإمام أحمد نجاسة سؤر جوارح الطير والحمار الأهلي والبغل، ثم ذكر ابن قدامة أن السنور وما دونها في الخلقة كالفأر وابن عرس ونحوه من حشرات الأرض فسؤره طاهر!! ولا أدري كيف جعل الخلقة مقياساً، كما في (المغني ١/ مسألة: ولا يتوضأ بسؤر.....).

ثم لو جاز تعميم حكم العلة غير المستقلة بلا قرينة فإنه يلزم التوسع في ذلك وشمول النصوص التي تتضمن معنى التعليل وإنْ كانت صيغة التعليل المعروفة غير موجودة، ولكن يُقدر عموم معنى التعليل كما جاز عندهم تقدير عموم العلة غير المستقلة بتقدير أنها مستقلة. مثال ذلك حديث « إذا دُبغ الإهاب فقد طهر » رواه مسلم وأبو داود، فيمكن لقائس أن يزعم أن الحديث من جنس قولك: هذا إهاب طاهر لأنه مدبوغ، ثم يقول أن كل شيء تؤثر فيه الدباغة فهو طاهر سواء كان الإهاب أو اللحم أو الأمعاء أو غيرها. ويأتي آخر إلى حديث زكاة الغنم السائمة فيزعم أن علة إيجاب الزكاة فيها أنها سائمة، فكذلك كل سائمة من الحيوانات، إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة التي ترتب الحكم فيها على صفة في محل بحيث يحتمل أن تكون العلة مطلق الصفة كما يحتمل أن العلة هي الصفة في ذلك المحل.

والصحيح إن شاء الله تعالى أن القرينة شرط في تعميم حكم العلة غير المستقلة. ثم إن طريق العموم مع القرينة هو في أحد وجهين، إما أن يقال إن العلة غير المستقلة يراد بها العموم بدليل القرينة، وإما أن يقال إن العلة غير المستقلة لا تخرج من خصوصها ولكنها نبهت إلى البحث في القرائن عن أحكام من نوعها كما ذكرنا في النوع الثالث من المسالك الصحيحة، وذلك بحسب سياق النص وهل يحتمل العموم في ذاته أم ينبه إلى عموم في نص آخر. مثال ذلك آية المحيض وقد ذكرناها قبل قليل.

مثال آخر حديث سعيد بن زيد عن النبي ﷺ قال « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » رواه أبو داود والترمذي وقد صححه الألباني في الإرواء (٥/ ٣٥٣)، وبأحد الوجهين المذكورين يمكن أن يقال إن التعليل بالإحياء ليس خاصاً بالأرض، بل يتناول أيضاً إحياء العلم المكنون في الكون كما في براءات الإختراع، ولكن بالشروط الإسلامية في تحريم الإحتكار وغيره. وعَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللهَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ « مَنْ أُحْيَا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ، وَلَيْسَ لِعِرْقِ ظَالِمٍ حَقٌّ » رواه الطبراني في (المعجم الأوسط)، وعَنْ عُرْوَةَ، قَالَ: أَشْهَدُ أَنَّ رَسُولَ اللهَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « قَضَى أَنَّ الْأَرْضَ أَرْضُ اللهَّ، وَالْعِبَادَ عِبَادُ اللهَّ، وَمَنْ أَحْيَا مَوَاتًا فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ »، جَاءَنَا بِهَذَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِينَ جَاءُوا بِالصَّلَوَاتِ عَنْهُ. رواه ابو داود، وصححه شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قرة بللي. وعَنْ أَبِيهَا أَسْمَرَ بْنِ مُضَرِّسٍ، قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَبَايَعْتُهُ، فَقَالَ « مَنْ سَبَقَ إِلَى مَا لَمْ يَسْبِقْ إِلَيْهِ مُسْلِمٌ فَهُوَ لَهُ »، فَخَرَجَ النَّاسُ يَتَعَادُّونَ يَتَخَاطُّونَ. رواه الطبراني في المعجم الكبير، وضعف إسناده الألباني في إرواء الغليل.

إغفال مواضع الإنفصال بين الحكم وظاهر العلة

وذلك أنه قد يوجد مانع شرعي من إقامة حكم معين على الرغم من وجود سبب الحكم أو علته، وكذلك قد توجد قرينة توجب صرف العلة عن ظاهرها كما أن تعليق الحكم على العلة يكون أحياناً جائزاً وليس واجباً.

والغفلة عن هذه الأمور توقع في آراء فاسدة كثيرة، وهي أربعة أقسام أو أكثر:

الأول: تخلف أحد شروط تنفيذ الحكم أو وجود مانع من التنفيذ:

مثال ذلك الجهاد فإن له أكثر من سبب أو علة توجبه، غير أن وجوبه له شروط فإذا انعدم شرط منها لم يكن الجهاد واجباً وإنْ كانت العلة موجودة.

قال تعالى ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُـلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَـدِيرٌ ﴾ الحج: ٣٩ ، الآية أذنت للمسلمين بقتال الكفار. وصحح النحاس في (إعراب القرآن) عن ابن عباس أنها أول آية نزلت في القتال، يؤكد معنى الإذن بالقتال أن طائفة من القراء منهم حمزة والكسائي قرءوا « أَذِن » بفتح الهمزة، و « يقاتِلون » بكسر التاء على أنه مضارع والواو فاعل، والمأذون به محذوف، والتقدير: أذن للذين يقاتلون بالقتال. والمفعول محذوف، وواضح من السـياق أن التقديـر: أذن بقتال الذين ظلموهم. المهم هنا أن الباء في ﴿ بِأَنَّهُمْ ﴾ لبيان السبب الذي اقتضى الإذن بالقتال والمعنى: أذِن لهم بالقتال بسبب توجيه الظلم إليهم، نص عليه أبو البقاء العكبري في (التبيان)، وكذلـك ذكر النحاس أن المعنى: لأنهم ظلموا . فسبب الحكم هو ﴿ بِأَنَّهُمْ ظُـلِمُواْ ﴾، وهو سبب غير مستقل لأن تركيب هذه العبارة لا يسمح باستقلالها، وكذلك من جهة تأثر التعامل مع الظلم بالعوامل المتزاحمة. يوضح ذلك أن الظلم وقع عليهم في مكة قبل الإذن بالقتال بزمن طويل، ومع وجود الظلم كان الحكم حينذاك هو كف الأيدي، وذلك بسـبب موانع مؤثرة.

والناظر في أحوال الصحابة في العهد المكي لا يشك أن حالهم لم يكن موقعاً لمجرد الإذن بالقتال فضلاً عن إيجابه عليهم ولذلك أُمر رسول الله ﷺ وأصحابه ﷺ في العهد المكي بالصبر والصفح واعتزال الكفار وهجرهم. وكذلك لو تابوا من ظلم الآخرين وأزالوا آثاره وأعادوا الحقوق وجرت تسوية الأمور، فإن إزالة الظلم يعني إيقاف الحكم المتعلق به وهو الإذن بالقتال.

ومن هنا رجح المحققون أن تغيير أحكام الجهاد مرة بعد مرة في عهد النبوة ليس من باب النسخ المتعارف عليه عند الأصوليين ولكن لأن العلل والموانع توجب الانتقال من حكم إلى آخر. وكذلك الأمر بعد عهد النبوة فإن العلل والموانع قد توجب الرجوع إلى حكم متقدم يظن بعض الناس أنه منسوخ.

ونحو ذلك يقال في وجوب النكاح لعلة الإحصان وغض البصر وحفظ النسل، ثم تأجيله أو سقوط وجوبه عمن فقد شرط النكاح في المال أو الصحة. وكذلك يقال في وجوب الوضوء والغسل بسبب الصلاة، ثم الإنتقال إلى التيمم لمانع المرض الذي يضره الماء.

الثاني: أن تكون العلة مصروفة عن ظاهرها:

لما كانت الأقيسة الصحيحة راجعة في حقيقة الأمر إلى النص أو السنن الفعلية فإن النصوص والسنن تقبل التخصيص والتقييد وسائر وجوه صرف الدليل عن ظاهره إذا اقتضت قرينة ذلك.

مثال ذلك حديث ابن عباس أن امرأة أتت رسول الله ﷺ فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، فقال « أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه؟ »، قالت: نعم، قال « فدين الله أحق بالقضاء » متفق عليه واللفظ من مسلم. فقوله ﷺ « فدين الله أحق بالقضاء »، هو تعليل بعبارة تستقل بحكم وظاهرها العموم في ديون الله تعالى كالصلاة والصيام والحج وغيره. غير أن ظاهر العموم مصروف عن العموم عند عامة أهل العلم، وذلك لقولهم بعدم صحة الصلاة عن الغير.

والذي أرى قيام الدليل عليه، أنه لا يجب على مسلم في اليوم والليلة أكثر من خمس صلوات وهي المفروضة، وعلى ذلك فإن المسلم لا يقضي من الصلاة التي فرط فيها إلا ما تركه أو نسيه من الخمس في اليوم والليلة، وأما ما زاد على ذلك فلا قضاء فيه على المكلف الحي، ولكن التعويض بالنوافل والحسنات، ولذلك لا مجال للتفكير بأن يؤديه عنه غيره، اللهم إلا أن يقال بجواز أن يقضي الحي عن الميت ما كان عليه من الخمس في اليوم الذي مات فيه وبذلك يكون الحديث متناولاً للصلاة، والله تعالى أعلم. وقد سبق في المبحث الثالث شرح هذا الحديث وبيان قضية قضاء العبادات عن الميت.

مثال آخر تعليل قصر الصلاة بالسفر وبالجهاد، فقد ذهبت جماعة من الفقهاء إلى أنه مقيد بغير سفر المعصية، ومن أدلتهم أن فعل الطاعة في سياق الحكم التكليفي لا ينتظم في عموم مع فعل المعصية، فالنهي مثلاً عن الوقف لغير الله تعالى كما في آية البحيرة والسائبة لا يمكن بحال من الأحوال أن يتناول الوقف لله عز وجل، إلى غير ذلك من أمثلة كثيرة من هذا النوع، ولكن ينبغي التنبه إلى الفرق بين الفعل المحرم وما يتولد من الفعل من عروض وأشخاص وقد سبق بيانه في مناقشة الشافعية في تجويزهم أن ينكح الرجل ابنته من الزنا وذلك في المبحث الرابع.

وكذلك الوصية بالثلث بسبب أو لعلة خوف الموت، ليس مطلقاً ولكنه مقيد بما ثبت في السنة أن لا وصية لوارث.

يوضح الأمر أن من عجرفة الطبع استقصاء الشروط والموانع والقيود في كل نص، وإنما يقول الرجل: ادفع الصدقة لزيد، ويسكت في هذا النص عن أوصاف كثيرة لأنها معروفة عنده فلا يذكر مثلاً فقره ولا قرابته ولا كثرة أولاده ولا مرضه ولا غير ذلك من الأوصاف التي جعلته يختار زيداً من جملة الفقراء. ولو قال الرجل لوكيله: ادفع الصدقة إلى زيد لأنه فقير ولأنه من قرابتي ولأن له سبعة أولاد ولأن زوجته مريضة ولأن ابنه الكبير طالب علم ولأنه مسلم ولأنه تقي، لو قال الرجل ذلك كله في عبارة واحدة لكان متكلفاً إلى الغاية.

وكذلك الأحكام الشرعية وأسبابها أو عللها فإن شروطها وموانعها وقيودها محفوظة كلها في النصوص ولكنها متفرقة في الآيات والأحاديث فيجب على الفقيه أن يجمعها من مواضعها، وقد بينا ذلك في أوائل كتاب (المنهج الفريد).

الثالث: توقف الحكم بسبب الإضطرار أو المزاحمة:

وقد سبق بيان هذا الأصل في (تزاحم الأحكام) من مسالك حصر التشريع بالنص. وأشرنا هناك إلى مفاسد الغفلة عن هذا الأصل.

الرابع: أن يكون تعليق الحكم على العلة جائزاً أو خاصاً:

قال عز وجل ﴿ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓۗ ﴾ الكهف: ٥٠ . ومعلوم أن إبليس فسق بالكفر، وواضح من الآية الكريمة أن علة كفره أو سببه أنه كان من الجن، ومع ذلك فإن الجن فيهم المؤمن والكافر. فقد يقال: إن الآية الكريمة لا تدل على أن الكفر يلزم الجن عموماً، ولكنه يجوز عليهم من حيث الجملة أو عموم الماهية وليس عموم الأفراد، ولذلك يمكن أن يكفر بعضهم ويؤمن بعضهم الآخر كما هو الحال في البشر وكما فهمته الملائكة حين قالت فيما حكاه الله عز وجل ﴿ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ ﴾ البقرة: ٣٠ . فإذا كان الكفر جائزاً على الجن من حيث الماهية فإنه لا يلزم أن يكفر كل واحد منهم. وإما أن يقال إن الآية الكريمة خبر خاص بكفر إبليس من عموم الجن، وكأن الإبليسية تركبت مع الجنية في التعليل. فإنك تقول: كان زيد من الأغنياء فأنفق في سبيل الله تعالى فإن الخبر هنا خاص بزيد من جملة الأغنياء، وأما وقوع الخبر من غير زيد من الأغنياء فلا يزيد على كونه جائزاً.

وهذا يؤكد ما سبق تفصيله من أن العلة غير المستقلة بحكم إنما هي خاصة بموضعها ويتعذر تعميم حكمها إلا بقرينة. والله تعالى أعلم وله الحمد الكثير.

تعليل الشرع
بالنظر العقلي والرأي المجرد

وهذا قد سبق بيانه في الكلام عن منهج القائسين في التعليل بالمناسب والمؤثر والشبه، وكذلك في الكلام عن الإعتبار، وفي تفسير القائسين لحديث القضاء بالرأي وغيره مما استدلوا به. وقد بينا في مواضع متعددة فساد التشريع بالرأي والنظر العقلي المجرد، وبينا بما لا يقبل الشك أن الدين محصور بالوحي المنزل أي القرآن والسنة النبوية.

التعليل بالحكمة غير المنضبطة
او بالمنافع والمفاسد المجملة

فمن الخطأ نقل الحكم إلى غير موضعه لمجرد تحصيل منفعة أو دفع مفسدة لا برهان على ترتيب ذلك الحكم عينه عليها حيثما وجدت.

فمن المعلوم أن إقامة الحكم الشرعي يؤدي إلى منافع كثيرة ويدفع مفاسد كثيرة. وقد نعلم بعض هذه المنافع والمفاسد دون بعضها الآخر، فمن جعل تحصيل منفعة معينة أو دفع مفسدة معينة علة توجب نقل الحكم إلى غير موضعه بلا برهان يقتضي ذلك، فإنه يقع في أخطاء فقهية كثيرة.

مثال ذلك نكاح المتعة، فقد ثبت النهي عنه في أحاديث متعددة منها حديث سبرة الجهني أنه كان مع رسول الله ﷺ فقال « يا أيها الناس إني كنت قد أذِنت لكم في الاستمتاع من النساء وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده شيء فَلْيُخَلِّ سبيله ولا تأخذوا مما أتيتموهن شيئاً » رواه مسلم. وقد صرح الصحابي سبرة في بعض روايات مسلم إن ذلك كان عام الفتح إلى مكة.

المهم هنا أن الناظر إذا نظر في حكمة تحريم نكاح المتعة، كتوهين الصلة الإجتماعية وقد يكون ذريعة إلى الزنا، فإنه لا يصح البتة أن يجعل أحدهما نظيراً للآخر ويزعم أن نكاح المتعة زنا. فهذا تعليل فاسد فلو كان الزنا ونكاح المتعة شيئاً واحداً بعلة مشتركة لفهم ذلك النبي ﷺ وحرم نكاح المتعة في أوائل العهد المكي حين نزل تحريم الزنا. فلما لم يفعل النبي ﷺ ذلك ولم يحرم نكاح المتعة إلا في عهد متأخر بعد الهجرة علمنا أن نكاح المتعة بالصورة التي كانت موجودة حينذاك يختلف عن الزنا. بل من المحال أن يكون نكاح المتعة بصورته القديمة زنا، وذلك أن النبي ﷺ كان قد أذِن به نصاً ثم نهى عنه. ومن المحال أن يأذن النبي ﷺ بالفاحشة. والفرق كبير في الفقه بين قولك في نكاح المتعة إنه نكاح فاسد لورود النهي عنه وقولك إنه زنا.

ولا يقال إن وصف نكاح المتعة بأنه زنا محمول على من تمتع وهو يعلم فساده وتحريمه، إذ لو كان المقصود ذلك لما كانت حاجة لتخصيصه بالوصف، لأنه لا فرق حينذاك بين نكاح المتعة ونكاح الرضيعة والزيادة على الأربع ونحوه من الأنكحة الباطلة فإنها كلها زنا في حق من قامت عليه حجة التحريم ثم ارتكب الحرام منها عن علم.

ومن هذا النمط التعليل بالحكمة المجملة أو غير المنضبطة كما هو اصطلاح القائسين. فإذا قيل إن قصر الصلاة في السفر فيه تخفيف ورفع مشقة عن المسلمين، فإن هذا الكلام هو أقرب إلى منافع القصر منه إلى علته، ثم على تقدير أنه علة فلا دليل البتة على أنه علة مستقلة بل هي علة خاصة بموضعها في النصوص أو هي مركبة مع موضعها في التعليل، فلا يصح لفقيه أن يقول بجواز قصر الصلاة في الحضر إذا كان الحال شاقاً. وكما قال تعالى ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ مريم: ٦٤، فإن الله تعالى خفف عن المسافر بما شاء من أحكام ولم ينس المقيم بل أنزل الله تعالى للمقيم ما يناسبه من أحكام التخفيف والتيسير. غير أن المتكلم في الفقه إذا كان قليل الصبر ولا يريد أن يجهد نفسه فإنه قد يستسهل الركون إلى التخفيف والتيسير، ثم قد يخلط بين التيسير من جهة ورفع الحرج والإضطرار من جهة أخرى علماً أن هذا ليس مرادفاً لذاك والخلط بين هذه الأمور قد يؤدي إلى تعطيل الأحكام.

مثال آخر الشفعة، فعن جابر أن النبي ﷺ « قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ مَالٍ لَمْ يُقْسَمْ، فَإِذَا وَقَعَتِ الحُدُودُ وَصُرِّفَتِ الطُّرُقُ فَلاَ شُفْعَةَ » رواه البخاري وغيره. وعن أبي رافع أنه سمع رسول الله ﷺ يقول « الجار أحق بسَقَبه » رواه الإمام البخاري وغيره، ومعنى: سقبه، أي ما قرب من داره او لصق به. ولذلك فإن كلام الفقهاء في الشفعة إنما يدور على الشريك والجار، ولا يضر اختلافهم في شفعة الجار لأن منشأ الإختلاف ليس الرأي وإنما هو تفاوتهم في الحكم على بعض الأسانيد وفي تفسير بعض العبارات، أي أن مرجعهم هو النص. وأما من يسترسل في التعليل بالرأي فإنه قد يوقع

منفعة الحكم موقع العلة وبحسب ما يمليه الرأي، فقد يقول مثل هذا: لما كان منشأ الشفعة تعظيم حق الشريك والجار فَلِمَ نقصر العلة والحكم على المحل؟ أفلا يصح أن يقال أن العلة هي تعظيم حق من له حق بحيث تدخل القرابة في حق الشفعة لأن القريب مثل الجار أو أعظم حقاً؟! ثم إذا سألناه عن ضبط القرابة فإن متبع الرأي لا يتعذر عليه أن يقول: فلنجعلها في ذوي الأرحام أو العصبة أو أهل الميراث أو في آل الرجل وذلك بحسب ما يراه من درجة القرابة التي ثبت لها تأثير في حكم آخر ويستطيع صاحبنا أن يجعل بينها وبين الشفعة نوعاً من المجانسة.

صحيح أن حكمة الحكم أو منفعته قد تقتضي عموم الحكم في أكثر من محل، غير أن المرجع في ذلك إلى النص، نحو قوله تعالى ﴿ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا ﴾ النساء: ٤٣، فهذا من أحكام التخفيف، غير أن النص نفسه قد شمل المحال كلها وذلك أن الآية الكريمة ذكرت المريض والمسافر ثم عمت فذكرت نقض الطهارة بالغائط وملامسة النساء وشرعت التيمم لكل من لم يجد الماء من هؤلاء سواء كان في السفر أو الحضر وسواء كان مريضاً أو صحيحاً ولكنه لا يجد الماء لقلته أو لنحو ذلك من الأسباب.

وأما تعدية التخفيف او نحوه من الحِكَم الخاصة بقضية معينة إلى قضية أخرى بلا دليل يعم القضيتين، فلا يجوز البتة كما ذكرنا في تعدية القصر في السفر إلى الحضر إذا كان العمل شاقاً وتعدية شفعة الشريك والجار إلى القريب. وأهل القياس يستعملون في ذلك اصطلاح (الحكمة غير المنضبطة)، ويُحكى عن أكثرهم عدم جواز التعليل بها، ويرجع في ذلك إلى كتاب الآمدي (الإحكام ٣/ ١٨٦-١٨٨ و٢١٢-٢٢٣) وغيره.

ولكن الذي يُقَصِّر في استعمال المسالك الصحيحة نحو ما سبق ذكره من تزاحم الأحكام والعموم في السنن الفعلية وغيره، الذي يقصر في ذلك فإنه مضطر إما إلى التخبط

في التعليل بما لا ينضبط ولا دليل على التعليل به من الحِكَم والأوصاف، وإما إلى محاولة ضبط الحِكَم والأوصاف بالنصوص على نحو ما ذكرناه في المسالك الصحيحة.

التقصير في إسناد الحكم إلى النص

وذلك أن التبحر في المعاني والمقاصد يجب أن يكون من طريق الوحي المنزل قرآنا وسنة.

فمن مسالك الفساد في الرأي أن يكون النظر في المعاني والمقاصد رياضة فكرية على التشريع بعيداً عن النصوص أو تدريباً للفكر على استخراج الأحكام من غير مواضعها، فحين يقع ذلك فإنك قد تجد المتكلم في الفقه والأصول يستدل بقياس بعيد وتعليل وعر على حكم قد ثبت فيه نص صحيح مشهور!! ثم لو أصاب المتكلم في تعليل معين فإنه يخطأ في علل أخرى كثيرة، وأيضاً فإن إسناد الحكم الصحيح إلى الرأي دون النص فيه مفاسد كبيرة لأن في النص الشرعي من المعاني المتقنة ما لا يقدر عليه بشر البتة. ثم يتفاقم الأمر حين يتوارث المقلدون تلك التعليلات الوعرة بدلاً من النصوص على الرغم من جمع الأحاديث الصحيحة في الكتب وضبطها وتيسر الرجوع إليها. وقد يعز عليك أن تجد من ينكر استمرار تداول تلك التعليلات بعد أن تبين الحق بالنصوص وأصبح تناول الأحاديث الصحيحة أيسر بكثير مما سبق.

مثال يكثر تداوله في مباحث القياس إلى عصرنا هذا، هو تعليل تحريم الخمر أو قياس المسكرات من غير العنب على الخمر وكأنهما شيئان مختلفان، وقد يشعر المعلل أو لا يشعر أن تعليله يخدم مذهباً مصادماً للنص وهو مذهب قديم لائمة الكوفة، غير أن المقلدين استمروا في اختراع الأدلة الزيوف له. فقد قال قوم: إن علة تحريم الخمر هي الإسكار. وهذا كلام حسن في الظاهر ولكن سخره بعضهم للباطل بأن جعل تحريم المسكرات من غير العنب مستنداً إلى القياس وليس إلى النص، فقد زعم أولئك إن الخمر حقيقة إنما هي خمر العنب أو العنب والتمر، فيحرم من خمر العنب القليل والكثير لأن النص حرم عينها

سواء كان المقدار منها مسكراً أو غير مسكر. وأما سائر المسكرات فإنما حرمت بزعمهم بعلة الإسكار أي التأثير في العقل وليس بعلة وجود المسكر وإنْ قلَّ، وعلى ذلك فلا يحرم منها إلا تناول المقدار المسكر، وأما إذا كان كثيرها يسكر وقليلها لا يسكر فلا يحرم شرب المقدار غير المسكر منها لأنها عندهم ليست بخمر فلا يتناولها النص وكذلك تعليلهم إنما يتناول المقدار المسكر فقط!!

ولا ريب أنه قياس فاسد مصادم للنص ولا يقويه كثرة تداوله جيلاً بعد جيل. أما مزعمة حصر الخمر بالعنب أو العنب والتمر، فباطل يُعذر به القدماء حين كانت علوم اللغة والأحاديث متفرقة غير مجموعة، فإن كانوا قد فهموا تفسير الخمر بذلك من بعض أهل اللغة الذين ينقلون عن الأعراب بلا أسانيد، فكيف يسوغ لمن بعدهم تقديم ذلك المفهوم على ما أُحكمت عبارته وصح إسناده عن رسول الله ﷺ وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم هو مشهور أيضاً عند أهل العربية؟! فعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال « كل مسكر خمر وكل مسكر حرام » رواه مسلم وأحمد والطيالسي وأبو داود والترمذي وابن حبان ، وفي رواية « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » رواه مسلم والدارقطني. وعن ابن عمر أن عمر قال على منبر النبي ﷺ: أَمَّا بَعْدُ، أَلَا وَإِنَّ الْخَمْرَ نَزَلَ تَحْرِيمُهَا يَوْمَ نَزَلَ وَهِيَ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ: مِنَ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالتَّمْرِ وَالزَّبِيبِ وَالْعَسَلِ، وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ. رواه مسلم والبخاري وغيرهما.

كما نقل الشوكاني في (نيل الأوطار) عن جماعة من أهل اللغة، الراغب الأصفهاني والدينوري والجوهري، ما يقتضي أن الخمر ما خامر العقل مطلقاً، وعن ابن الأعرابي أنها سميت بالخمر لأنها تُركت حتى اختمرت، وهذا يقتضي العموم أيضاً سواء كانت من العنب أو من غيره. وما تقدم من الحديث الصحيح يكفي ويجب أن يقطع كل شبهة. هذا بالإضافة إلى الأحاديث المتعددة التي تحرم قليل ما أسكر كثيره، يكفينا منها هنا حديث جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « مَا أَسْكَرَ كَثِيرُهُ، فَقَلِيلُهُ

حَرَامٌ » رواه أحمد وابوداود، وهو حسن صحيح عند الألباني وشعيب الأرنؤوط ، ولهذا الحديث طرق كثيرة عن عدد من الصحابة عن النبي ﷺ.

ثم لو نزلنا إلى القياس فإن قواعده تبطل تعليل تحريم الخمر بالإسكار، وذلك لأن منع الإسكار هو أقرب إلى الحكمة غير المنضبطة منه إلى العلة، فإنه يصعب جداً بل يتعذر في كثير من الأحيان تقدير السكر الخفيف وضبطه وتمييزه عن الحال المعتاد وعن تأثير غير المسكرات، فلا محالة لذلك من ربط منع الإسكار بعلة منضبطة وليس ذلك إلا وجود المسكر إذا كان يمكن شرب مقدار مسكر من الشراب، فإذا أمكن ذلك حرم القليل الذي لا يسكر والكثير المسكر منه.

وقد ذهب عمر وعلي وسعد بن أبي وقاص وابن عمر وأبو موسى وأبو هريرة وابن عباس وعائشة ثم مالك والشافعي وأحمد وعامة أهل الحديث إلى تحريم القليل والكثير من كل مسكر كما جاء في النصوص، وذهب إبراهيم النخعي وابن أبي ليلى وأبو حنيفة وعامة الكوفيين حينذاك إلى تحريم خمر العنب عينها القليل منها والكثير وتحريم الإسكار فقط من سائر الأنبذة المسكرة، هذا حاصل ما نقله ابن رشد في (بداية المجتهد ١/الأطعمة والأشربة) عن أهل الأمصار مع نقل تعليلهم، ونقله الشوكاني في كتاب الأشربة من (نيل الأوطار) عن الصحابة ومن بعدهم، وكذلك نقل الشوكاني من كلام الكوفيين ما يقتضي تعليل التحريم بالإسكار وليس بوجود المسكر.

وتوجد علة أخرى لا أدري أهي مفتعلة لمجرد الرياضة الفكرية أم أن بعض الحنفية قد قالها فعلاً؟ فقد قال أبو الوليد الباجي: فيما يقع به الترجيح من المعاني، الأول: أن تكون إحدى العلتين منصوصاً عليها، وذلك مثل أن يستدل المالكي في تحريم النبيذ بأنه شراب يسكر كثيره فحرم قليله كالخمر، فيعارضه الحنفي: بأن هذا شراب أعده الله لأهل الجنة فوجب أن يكون من جنسه ما هو مباح كالعسل، فيقول المالكي: علتنا أولى لأنها منصوص عليها. اهـ من (احكام الفصول ٦٧٤) ، وأبو الوليد رحمه الله تعالى محدث مشهور من

علماء القرن الخامس وكان على مذهب الإمام مالك، ومع كل ذلك غلبته مسالك القائسين فساق نفسه وكأنه لا يشعر إلى تعريف الحنفية للخمر، لأنه تكلم عن النبيذ المسكر وكأنه ليس بخمر ثم شغل نفسه بترجيح إحدى العلتين بحديث تحريم القليل مما يسكر كثيره.

بل إن لغة القرآن الكريم بلغت الغاية في تحريم القليل والكثير من المسكرات، فلو كان لفظ آية المائدة هو تحريم المسكرات لكان يمكن لمتوهم أن يدعي بأن القليل غير المسكر غير داخل في التحريم، غير أن الآية الكريمة نزلت بلفظ الخمر الذي هو اسم جنس لما يمكن أن يُسكر به سواء كان السكر بالقليل أو بالكثير الممكن، وذلك بدليل إجماع السلف على تحريم شرب الخمر مطلقاً وإن كان مقداراً قليلاً لا يسكر، فلا ريب أن النص القرآني يفيد تحريم شرب الخمر بصرف النظر عن الإسكار ثم جاءت الأحاديث لتوكيد المعنى وتفصيله وإزالة الشبهات.

والناظر في مباحث القياس يجد أمثلة كثيرة يتجاذب فيها القائسون التعليلات الوعرة المتعارضة، حيث يقوم القائس بتزيين علته وتوهين علة المخالف بما أمكن بالرغم من وجود نصوص صحيحة تقطع النزاع، وذلك كالتعويل على القياس في حكم النية في الوضوء وفي قضية جواز الوتر بركعة واحدة وفي تبعيض اليوم في الصيام وفي القصاص من الجماعة في الجراحات وفي النكاح بلا ولي وفي حكم الدم من غير المحيض وحكم بيع الكلب وتأثير المهر المجهول على النكاح وتكرار مسح الرأس في الوضوء وضمان المسروق بعد إقامة الحد وعقوبة تارك الصلاة إلى غير ذلك من الأمثلة التي تجد كثيراً منها في أصول الحنفية والشافعية وغيرهم حيث يجهد الأصولي نفسه لاستخراج الحكم بالتعليل بعيداً عن النص!! ومثال الخمر يكفي لبيان فساد هذا المسلك.

وكذلك جاء قوم إلى أحكام فيها نصوص مشهورة محكمة فزعموا أنها مصالح مرسلة لا يشهد لها نص بالإعتبار ولا بالإلغاء!! ثم إذا أرادوا ضبط مصالحهم بعيداً عن

النصوص فحدث بلا حرج عن الأخطاء الممكنة في كل قانون يضعه البشر بلا شهادة الوحي المنزل.

فمن الأمثلة المشهورة لأصحاب الاستصلاح في هذا العصر الإنفاق الزائد على الزكاة توجبه الحكومة الإسلامية على الرعية لسد حاجات الفرائض الدينية كالجهاد وغيره. ولا أدري كيف استترت عنهم نصوص متعددة في القرآن والسنة توجب نصاً إقامة فرائض الإسلام كلها وإنْ كان بالإنفاق الزائد على الزكاة أو بغيره، نحو قوله تعالى ﴿ وَلَوْ أَرَادُواْ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّواْ لَهُۥ عُدَّةً ﴾ التوبة: ٤٦ ، وقوله تعالى ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ﴾ الحديد: ٢٥، وقوله تعالى ﴿ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَآ أَمَرَهُۥ ﴾ عبس: ٢٣ ، وسبق أن ذكرنا أن قضاء الشيء هو إحكامه والفراغ منه أي فعله وإتمامه، وما يلزم ذلك من متطلبات. فهذه النصوص تتضمن بلا شك بذل ما تتطلبه الفرائض سواء كان جهداً بدنياً أو فكرياً أو مالياً، اللهم إلا إذا كان المستصلح يظن أن فعل المأمور وإقامته يتضمن الجهد البدني دون المالي والعلمي، أو يظن أن النصوص ليس فيها جواز أن يلزم وليّ الأمر رعيته بإقامة ما أوجبه الله تعالى في الأرض من تعليم وتنمية وغير ذلك، فأَحْوَجَه النقص في النصوص (بظنه) إلى أن يسترسل بمصالح لا تشهد لها النصوص، وهذه كلها ظنون باطلة وقد سبق بيان ذلك في الكلام عن العموم في الوسائل والكيفيات ثم في حكم الوسائل.

المهم في قضية الإنفاق أن الفرق بين الزكاة والإنفاق لتنفيذ الواجبات، أن الزكاة مقدرة بمقادير معينة لا تزيد ولا تنقص بصرف النظر عن مقدار الحاجة في كل جهة من مصارف الزكاة، وأما الإنفاق لإقامة الواجبات الشرعية فمقداره غير معين لأنه يزيد وينقص بحسب حاجة الفرائض كالدعوة إلى الله تعالى ونشر العلم وبناء المساجد والمدارس

والمستشفيات وحفظ الأمن والدفاع وإلى غير ذلك من الفرائض التي يُحاسب عليها الراعي والرعية جميعاً. وبعد معرفة أصل الإنفاق لإقامة الدين فإنه توجد نصوص كثيرة تبين تفاصيل هذا الأصل نحو كيفية فرض الإنفاق على المسلمين وكيف يتفاوتون في ذلك مما لا مجال للتوسع به هنا.

ومنهم من جعل قتل الزنديق مصلحة مرسلة لا يشهد لها نص وليس حداً للردة!! وهذا أيضاً من العجائب فإن زندقة الزنديق لها ثلاثة أحوال، إما أن يظهر كفره وتقوم البينة عليه فيؤخذ بحد الردة، وإما أن يفسد في الأرض وتقوم عليه البينة فيؤخذ بحد المحاربة والإفساد، وإما أن يستتر أمره فلا يقتل بحد ولا باستصلاح. اللهم إلا إن كان المستصلح يقصر النصوص العامة على الصور التي كانت في عهد النبوة فتُحْوِجُه مزعمة النقص في النصوص إلى الإسترسال مع أفكاره في الإستصلاح. وهذا مذهب في غاية الضعف لأن النصوص استوعبت، والعبرة بعمومها وليس بصور الحوادث التي كانت موجودة في عهد النبوة، ولولا ذلك لصار دفع الزكاة بدنانير زماننا مصلحة لا يشهد لها نص، والجهاد بوسائل زماننا مصلحة لا يشهد لها نص، وهكذا في كل حكم اختلفت صورته عن الصورة القديمة وإنْ كان لفظ النص يتناوله بالعموم.

ومنهم من جعل الاقتصاص من الجماعة بالواحد مصلحة مرسلة لا يشهد لها نص بالإعتبار ولا بالإلغاء، وهذا خطأ فإنه من المحال أن تستباح دماء الناس بمصلحة يعترف زعيمها أن الشرع لا يشهد لها بشيء، وقد سبق هذا المثال في الكلام عن العموم في لفظ الفاعل وحكم المشارك، وبينا هناك أن الإقتصاص من الجماعة بالواحد مرجعه إلى النص وليس إلى القياس ولا إلى المصلحة المرسلة.

وقد اشتهر أن المصلحة المرسلة هي المصلحة التي لا يشهد لها نص بالإعتبار ولا بالإلغاء، فإن كانت كذلك في عرف المتأخرين فإن من المحال أن يثبت بها حكم شرعي سواء كان في الدماء أو الأعراض أو الأموال أو غيرها. ولعل الدكتور محمد الأشقر انتبه

إلى ذلك، فذهب في (الواضح ١٣٨) إلى عدم جواز بناء الأحكام الشرعية على المصلحة المرسلة، وذكر أن الذي يثبت بالمصالح المرسلة هو الأحكام الوضعية، وهي الأحكام التي يضعها الفقهاء وأولياء الأمور لخدمة الدين نحو قوانين المرور وشبهها.

وأما المصالح المنسوبة إلى الإمام مالك رحمه الله تعالى، فيحتمل أنه أراد الوسائل والكيفيات على نحو ما قاله الدكتور الأشقر ثم جاء المتأخرون فخلطوا بين الحكم الشرعي من جهة ووسائل وكيفيات تنفيذه من جهة أخرى، ويحتمل كذلك أن مالكاً رحمه الله تعالى أراد بالمصلحة نوعاً خاصاً من الأحكام الثابتة بالنص. ولكن من المحال أن يقول مثل الإمام مالك بإثبات شيء من الدين بمجرد مصلحة يراها وهو يعلم أن نصوص الدين لا تشهد لها، والله تعالى أعلم.

الخلط بين
أحكام التشريع وأحكام التنفيذ

ذكرنا فيما مضى أن الأمر الشرعي يتضمن طلب تحقيق المطلوب وأن النهي الشرعي يتضمن طلب إزالة المنهي عنه ومنع وجوده، كل ذلك بصرف النظر عن الوسائل والكيفيات باستثناء الوسائل التي ورد النص بإيجابها أو منعها.

فحين أمر الله تعالى بالوضوء فلا يلزم أن يأتي معه نص آخر بإيجاب أو منع وسيلة معينة لإيصال الماء وذلك لأن النص نفسه مطلق في الوسائل والكيفيات إلا ما استثناه الدليل. وكذلك الأمر بإقامة الجماعة لا يلزم أن يقترن بنصوص أخرى تحدد وسائل معينة في بناء المساجد وتمهيد الطرق إليها. وكذلك القول في وسائل الجهاد والشورى وحفظ القرآن الكريم ونشره وسائر وسائل المقاصد الدينية.

وإذا كان أصحاب القوانين الوضعية يجدون فوائد كثيرة في التمييز بين التشريع والتنفيذ، فإن الفقهاء الإسلاميين أشد حاجة إلى ذلك لأن المسلمين لهم مصدر ثابت

للأحكام وهو القرآن والسنة. معنى ذلك أن الأصل في المقاصد الدينية أنها ثابتة لا تتغير إلا في أحوال استثنائية أقرها الشرع كما ذكرنا في تزاحم الأحكام والإضطرار والتدرج. وأما طرق التنفيذ أي الوسائل والكيفيات فإنها قابلة أبداً للتغيير والتجديد وإعادة النظر. وقبولها للتغيير مأخوذ من النصوص نفسها، وذلك لأن الأمر بحكم معين أو النهي عن شيء إذا لم يقيد بتنفيذ معين فإن مقتضى النص هو قبول مطلق التنفيذ بصرف النظر عن الوسيلة والكيفية إلا ما استثناه الدليل من الوسائل الواجبة أو الممنوعة. وهذا أصل واضح بل هو من ضروريات التفاهم.

ولذلك فإن الخلط بين الحكم ووسائله فيه مفاسد كبيرة، منها أن إعطاء الوسيلة صفة أصل الحكم يؤدي إلى الجمود على الوسيلة وعدم تغييرها وقت وجوب تغييرها، ومنها أيضاً إظهار الفقه الإسلامي بغير صورته الحقيقية، ومنها أيضاً توهم جواز التشريع بالرأي بمزعمة اتباع السلف لوسائل لم ينطق بها لفظ النص!! وهذه المزعمة في غاية الفساد لأن الإطلاق في وسائل التنفيذ من غير قرينة لفظية إنما هو من جنس اقتضاء الأمر الشرعي للفور من غير أن ينطق بقوله: افعل الآن، وكذلك اقتضاء الأمر الشرعي للوجوب من غير أن يقول الرجل: افعل وإلا عاقبتك، وإلى غير ذلك من المعاني الكثيرة التي تتضمنها العبارات من غير حاجة إلى تخصيص المعنى بلفظ مستقل.

ولذلك قلنا بتخطئة من استدل للقياس بالآثار في الوسائل والكيفيات كجمع المصحف والشورى العمرية والمشاورة في كيفية الحرب وما أشبه ذلك.

وقد سبق الكلام عن الوسائل والكيفيات في الرد على احتجاج القائسين بها ثم في الكلام عن العموم في الوسائل والكيفيات ثم في حكم الذرائع وضبطها، ويوجد المزيد عن الوسائل في (المنطلق).

وهذا كثير في مباحث القياس وغيره. ولا شك أن فقهاء الإسلام يؤمنون بكل ما يبلغهم من القرآن والسنة، غير أن الفقيه منهم قد يخطأ في الحكم على إسناد معين، فإذا كان هذا الفقيه قليل الخبرة بعلم الرواية وما يتعلق به من أصول، فانه قد يطعن في طرق ثابتة وأسانيد واجبة الإتباع فيقع في معارضة النصوص وهو لا يشعر.

وينشأ هذا المسلك من ستة أسباب أو أكثر:

السبب الأول: عدم بلوغ الحجة:

وهذا كثير في القدماء قبل انتشار تدوين القراءات والحديث وتراجم الرجال، فإن الفقيه قد لا يبلغه حديث معين إلا بإسناد ضعيف، أو يبلغه بإسناد صحيح ولكن الفقيه يجهل حال بعض رجاله فلا يعمل به، أو شبه ذلك من أسباب عدم بلوغ الحجة. وعلى أي حال فإن المجتهد مأجور على اجتهاده.

السبب الثاني: قلة الدراية بأصول علم الرواية ونقد الأسانيد:

وهذا مع الأسف كثير في الفقهاء المتأخرين، لا يقدر منصف أن ينكره فإنك تجد في بعض أمهات كتبهم الكثير من الأحاديث الضعيفة وشديدة الضعف، بل فيها ما لا أصل له أو هو موضوع من الأحاديث، وتجد ذلك في سياق الإحتجاج أو منسوباً إلى رسول الله ﷺ بصيغة الجزم!! فإذا كان بعض الفقهاء بعيداً عن علم الرواية إلى هذا الحد، فإنه قد يتخبط في قبول الروايات وردها بلا دراية ولكن بتحكيم الرأي وأصول المذهب وما أشبه ذلك مما لا حجة فيه، ويشهد بذلك واقع طائفة من الفقهاء إلا من عصمه الله تعالى بأن استدل للمعاني الصحيحة بالروايات الضعيفة كما حصل للإمام الغزالي رحمه الله تعالى في كثير من مباحث الإحياء!!

صحيح أن الفقيه لا يلزمه أن يكون مجتهداً في علم الرواية ونقد الأسانيد، ولكن يلزمه بلا شك أن يعرف الأصول العامة لهذا العلم وأن يعرف الطريق إلى إنتقاء الأحاديث الصحيحة ولو بتقليد علماء الحديث.

السبب الثالث: الغلو في التقليد:

قلنا إن الإمام من القدماء قد لا تقوم عليه الحجة بصحة حديث معين، فهو معذور مأجور على اجتهاده. ولكن لا يجوز أن يأتي المقلد فيتوهم أن عدم معرفة إمامه بصحة حديث معين يعد نقيصة عظيمة فيه فهو احتمال غير مقبول عند المقلد. فإن كان اعتقاد المقلد كذلك فإنه قد يخترع أنواعاً من الأصول لتسويغ الطعن في تلك الأحاديث ثم يتوارث المقلدون تلك الأصول الموهومة جيلاً بعد جيل.

السبب الرابع: الغلو في القياس:

فإنه يكثر في مباحث القياس دراسة النصوص من جهة التعليل وإنْ كانت الحاجة إلى القياس غير قائمة. ثم إن اغتر القائس بالمباحث العقلية في التعليل، نحو قول القائلين بعدم جواز نقض العلة أو تخصيص حكمها بموضع دون موضع، فإن القائس قد يصل إلى أحكام فقهية يدعي أنها قياس الأصول فلا مجال لمعارضتها أو تخصيصها بموضع دون موضع. ثم إذا وجد هذا القائس حديثاً صحيحاً خارجاً عن عموم قياس الأصول عنده فإنه قد لا يتردد في تأويل الحديث تأويلاً في غاية التكلف والبعد أو يطعن في ثبوت الحديث، ولا يبالي بقوة الإسناد لأن المباحث العقلية للتعليل قد غلبته وجعلته يظن أن قياس أصوله فوق مقتضى الإسناد غير المتواتر!!

السبب الخامس: الركون إلى وَهْم تعارض الأدلة الشرعية:

وذلك أنه من المحال أن تتعارض وتختلف الأدلة الشرعية الصحيحة نفسها إلا أن يكون أحد الدليلين منسوخاً بشروط النسخ المعروفة، غير أن قدرة المكلف على التنفيذ قد

تنحصر في بعض الأحيان بأحد الدليلين كما ذكرنا في تزاحم الحكام، فلا ينبغي لفقيه أن يتوهم بأن الأدلة نفسها تتعارض في حقيقة الأمر.

وقد توسعنا في رد هذا الوهم في الفصل الثاني من كتاب (المنهج الفريد). ونكتفي هنا بقوله عز وجل ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ النساء: ٨٢ ، فصح أن الله تعالى على صراط مستقيم فلا اختلاف فيما أنزله لنا. وتقييد الإختلاف بالكثرة إنما هو في وصف المناهج التي يبتدعها البشر ولا ريب أنه ليس له مفهوم مخالفة في حق ما كان من عند الله عز وجل، وبعبارة أخرى فإن ما كان من عند الله تعالى فهو منزه عن الإختلاف كله، القليل منه والكثير.

ولذلك، فإن الفقيه إذا لم يُوفق في الجمع بين دليلين صحيحين فإن من الخطأ الفاحش أن ينصب تعارضاً حقيقياً بينهما ثم يتكلف لترجيح أحد الدليلين على الآخر. وللإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى مباحث واسعة في بيان عدم تعارض الأدلة الشرعية.

فإذا تعذر على الفقيه الجمع بين دليلين صحيحين فإنه لا ينزل إلى ترجيح أحدهما، ولكن يجوز بشروط ترجيح العمل بأحد الدليلين باعتباره أحوط للدين كما سبق بيانه في قواعد الإحتياط، ولا مانع حينئذ من أن يكون المرجوح عملاً أقوى إسناداً وثبوتاً من الراجح، وذلك أن المقصود في الترجيح العملي ليس هو الطعن في أحد الدليلين وإنما المقصود هو المحافظة على أحكام الدين واجتناب التسامح فيما لا مجال للتسامح فيه. ومن لم يفهم ذلك فإنه يحتار في اختراع المطاعن في بعض الأحاديث الصحيحة بمزعمة أن غيرها أرجح منها.

قال الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى: وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين لا في نفس الأمر، فالأمر على ما قالوه جائز، وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة. اهـ من (الموافقات ٤/ ٨٠-٨٣).

السبب السادس: ركون الفقيه إلى نفسه وعلمه:

وذلك حين يجعل المجتهد فهمه وعلمه حجة، فإذا غلب على ظنه في قراءة قرآنية أو حديث صحيح الإسناد في الظاهر أنه معارض للأصول الإسلامية، فإنه يتهم إسناد ذلك الحديث بدلاً من أن يتهم نفسه وفهمه القاصر للنصوص!!

وهذه آفة كبيرة يجب اجتنابها، وهي في الأصل وصف مذموم للكفار ولكن المسلم قد يقع في هذا الوصف وهو غافل لا يشعر.

قال عز وجل ﴿ بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ﴾ يونس: ٣٩ ، فمن الصفات المنكرة للكفار التكذيب بالأدلة التي لا يفهمونها، والطعن في الحق الذي لم يحيطوا بعلمه ولم يدركوا تأويله، وذلك لما في قلوبهم من كبر وعجب وغرور يمنعهم من اتهام أنفسهم والطعن في فهمهم إذ لم يفقهوا ما ورد عليهم من الحق.

ومثل ذلك يقال في قوله تعالى ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ ﴾ الأنبياء: ٢٤ ، فتدبر ذم من أعرض عن الحق لمجرد جهله به.

وقال عز وجل ﴿ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا۟ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ ﴾ الأحقاف: ١١ ، فهذا الإنكار يعم من ورد عليه نص ولو بأدنى إسناد أوجب الله تعالى اتباعه، ولكنه أعرض عنه وطعن به، لأنه لم يـهتد به إلى المقصود ولم يتوصل به إلى الحق الذي أراده الله تعـــالى.

والعاصم في هذا الموضع هو تعظيم الأدلة الشرعية واتهام النفس، وذلك أن الإسناد الذي استوفى شروط الإحتجاج، هو في نقل الدين دليل شرعي يجب تعظيمه، فمن استحضر ذلك من الفقهاء فإنه من المحال أن يستسهل الطعن به. فإذا لم يفهم المسلم قراءة قرآنية صحيحة أو حديثاً صحيحاً من جهة الإسناد، أو ظن أن القراءة أو الحديث مخالف لما يعرفه من قواعد فقهية أو أصولية أو نحوية، فإن الواجب على المسلم حينئذ أن يعتقد بأن القراءات وكذلك الأحاديث الصحيحة إنما جاءت بالحق، وأن الخلل إنما هو في علم

المسلم وفهمه للأمور، فلعله لم يفهم النص حقيقة الفهم أو استترت عنه نصوص أخرى تفسر ذلك النص أو غابت عنه دقائق نحوية أو أصولية في التفسير، بل لعله أخطأ في فهم الأصول التي من أجلها طعن في ذلك الإسناد. ولكن يمكن القدح في ظاهر الصحة حين نجد أدلة إسنادية تبين لنا قوادح خفية. وهذا كثير الوقوع وهو جانب مهم من جوانب علم «علل الحديث».

وتوجد قاعدة عاصمة في هذا المجال، وهي أن يكيل المسلم بمكيال واحد، فقد قال تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامًا ﴾ التوبة: ٣٧، فحين يطعن أحدهم في إسناد معين، فهل يقول بهذا المطعن او نظيره في كل موضع من أسانيد الأحاديث الأخرى؟ أم أنه إن فعل ذلك ضاعت عليه صلاته وزكاته لأنه سوف يترك جملة كبيرة من الأحاديث الصحيحة؟

وقد يقول قائل: لِمَ هذا التهويل، فإن حكم المجتهد على إسناد معين وحكمه على تفسير معين لنص، كل ذلك هو من فعل المجتهد، فإذا جاز للمجتهد أن يتهم نفسه وفهمه للأدلة بالرغم من صحة فهمه فيما يظهر له، فلِمَ لا يجوز له أن يتهم الإسناد غير المتواتر وإنْ كان صحيحاً فيما يظهر له، وما الفرق بين هذا وذاك؟

وهذه هي مزلة القدم التي يقع فيها الذكي فضلاً عن غيره، وجوابها إن شاء الله تعالى أن مجال الإجتهاد في الدين له ثلاث جهات:

الجهة الأولى: معرفة نصوص الدين من طريق الأسانيد التي أوجب الله تعالى اتباعها. ولا إشكال، بل يجب في كثير من الأحيان تكرار النظر في صحة إسناد او ضعفه. وذلك أن جملة من الأسانيد التي صححها بعض الحفاظ، فيها موضع او أكثر يحتاج إلى تكرار النظر. مثال شائع هو احتجاج كثير من المحدثين بالراوي المستور، فإن بعض المستورين ثقات ولكن بدرجة دون درجة كبار المحدثين. غير أن بعض المستورين يتعذر إيجاد ما يشير إلى ضبطهم، علماً أن الثقة هو العدل الضابط، ومجال الخطأ أكبر في تحسين الأسانيد، وتوجد

أمثلة أُخـرى. وأما الطعن في الإسـناد على الرغم من الفشـل في إيـجاد قادح فيه، فهـذا طعن في الدليل والعياذ بالله تعـــالى، وليس طعناً في رؤية اجتهادية. وحاصل الأمر إذا لم يجد الفقيه بعد البحث التام قوادحَ في الإسناد، فإن واجبه التسـليم له وإرغام عقله على السـير بطريقه.

الجهة الثانية: الإجتهاد في تفسير النصوص، وتوجد ثلاثة علوم لا مزاحم لها في هذا المجال: منهج التدبر والتفكير، وأُصول الفقه، وعلوم العربية وخاصة معاني النحو. ومن مضامين منهج التدبر والتفكير، تكرار النظر وإعادة التفكر فيما اجتهد فيه، لعله يظفر بجديد أو يصحح خطأً لأن الله تعالى قال ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ التغابن: ١٦، وليس ذلك إلا من باب اتهام النفس والإعتراف بضعفها وعدم عصمتها. فمن مقتضيات اتهام النفس، اللجوء إلى تكرار التنقيح وعدم الإكتفاء بالرؤية الأولى. ومن المقتضيات أيضاً، الإنتفاع برؤية الآخرين من السلف والمعاصرين، وعدم الإكتفاء بالرؤية الشخصية. وفي كثير من الأحيان يصل المجتهد إلى علم ظاهر ولكنه بعيد عن اليقين، فيمكن له أن يطبق العلم الظاهر على نفســه، ولكنه لا يُلزم الآخـرين إلا بعد تـكرار التنقيح مـع العلماء والوصول إلى قرار.

الجهة الثالثة: الإجتهاد في العمل بالنصوص وإقامتها، أي المهارات التنفيذية. ولا شـك أن التخلف في المهارات التنفيذية كان واحداً من أهم أسـباب تراجـع الأمة وضعفها.

فهذه ست جهات لمعارضة النص بغير حق.

ولعل حديث « المصراة » من الأمثلة الجامعة لتلك الجهات، فإنه حديث صحيح مشهور غير أن أبا حنيفة رحمه الله تعالى لم يعمل به، ونحن نحمل ذلك على أن الحجة لم تبلغه به كما ذكرنا في السبب الأول، ثم سار ببعض الأسباب الأخرى من قلده من الحنفية، فإن حججهم لترك الحديث فيها ما فيها من المذاهب الضعيفة في علم الحديث ومن الغلو

في التقليد والإغترار بقياس الأصول ثم الركون إلى وهم التعارض بين النصوص ثم اتهام النص بدلاً من اتهام النفس.

وقد توسعنا في قضية حديث « المصراة » في كتاب (المنهج الفريد / المبحث التاسع من الفصل الأول)، وكذلك نحيل القارئ إلى (المحلى ٩/ ٦٧-٧٠) و (أعلام الموقعين ٢/ ٣٨-٤٠) وإلى (طرح التثريب ٦/ ٨٥) وإلى (سبل السلام ٣/ البيوع). ونكتفي هنا بذكر الحديث مع جانب من العموم فيه إن شاء الله تعالى.

فعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال « وَلَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إنْ رضيها أمسكها وإنْ سخطها ردها وصاعاً من تمر » رواه البخاري ومسلم وأحمد وأبو داود والنسائي وابن حبان. وفي رواية « فهو بالخيار ثلاثة أيام » رواه مسلم. والتصرية ترك حلب الشاة أو الناقة حتى يجتمع لبنها، فيظن المشتري أن ذلك عادتها. وقد أخذ بهذا الحديث جمهور أهل العلم منهم الليث بن سعد ومالك في أحد قوليه وأحمد والشافعي والظاهرية وغيرهم، وأما أبو حنيفة فلم يعمل بالحديث كما ذكرنا ثم ادعت الحنفية مخالفة الحديث لمقتضى قياس الأصول ودعاوى أخرى ذكرناها في (المنهج الفريد).

المهم هنا أن تفاصيل الحديث، أي مدة الخيار والتعويض بصاع من تمر هي تفاصيل خاصة بالمصراة. غير أن الحديث نبه إلى حكم عام ثبت بنصوص أخرى وهو إثبات الخيار في كل عقد حصل فيه تدليس وغش وكان التراضي من شروط العقد كالبيع والشراء والإجارة والنكاح وشبه ذلك، لأن شرط التراضي ينعدم بأنواع من الغش والتدليس، وقد قال تعالى ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ النساء: ٢٩، وعن ابن عباس أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر فقال « فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا » رواه البخاري.

غير أن مدة الخيار ونحوها من التفاصيل تختلف بحسب محل العقد ونوع الصفة التي حصل فيها الغش، لأن هذه التفاصيل قريبة من كونها وسائل وكيفيات لرد الصفقة وللتعويض عن الإستعمال. فمدة الخيار هي المدة التي يحتاجها كشف الغش في البيت أو السيارة أو غير ذلك من مواقع العقود ويضاف إليها مدة قصيرة لاتخاذ القرار وتنفيذ المطالبة بالرد. وقلنا إن تعويض اللبن بصاع من تمر حكم خاص بالمصراة، لأنه من المحال تعويض اللبن في الضرع بلبن مطابق له. وأما في غير المصراة فإن التعويض عن الإستعمال قد يكون بالقيمة أو أجر المثل أو نحو ذلك مما هو داخل في عموم المحاسبة بالمثل.

قال صاحب (طرح التثريب): أخذ أصحابنا من ثبوت الخيار في المصراة ثبوت الخيار في كل موضع حصل فيه تدليس وتغرير من البائع، كما لو حبس ماء القناة أو الرحى ثم أرسله عند البيع أو الإجارة فظن المشتري كثرته ثم تبين له الحال، أو حمر وجه الجارية أو سود شعرها أو جعده أو أرسل الزنبور على وجهها، فظنها المشتري سمينة ثم بان خلافه فله الخيار في هذه الصور كلها. اهـ من (طرح التثريب ٦/ ٨٠).

مثال آخر قول من اعترض بالقرآن الكريم على أحاديث الصوم عن الميت علماً أنها أحاديث صحيحة متعددة ذكرنا بعضها في الرد على استدلال القائسين بحديث قضاء ديون الله تعالى وبينا في آخر الرد عدم معارضة هذه الأحاديث للقرآن الكريم.

مثال آخر قول مشهور للإمام مالك رحمه الله تعالى بعدم كراهة أو عدم نجاسة لعاب الكلب بدعوى أن الكلب يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟! هذا مع أنه قد صح عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ « طُهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أُولَاهُنَّ بِالتُّرَابِ » رواه مسلم وأحمد وعبد الرزاق وابن أبي شيبة وغيرهم، وصححه شعيب الأرنؤوط على شرط الشيخين. وأما دعوى أن الكلب يؤكل صيده

فكيف يكره لعابه؟ فما يدريه رحمه الله تعالى لعله لأن الصيد لا يؤكل إلا بعد الطبخ أو الشواء وأن الفساد في لعاب الكلب يُقتل بذلك.

وتوجد أمثلة أخرى كثيرة من هذا النمط لا مجال للإكثار منها، ولكن نحيل القارئ إلى كتاب (أعلام الموقعين) لابن القيم وإلى كلام ابن تيمية المبثوث في كتبه.

الخروج عن الاستقامة في الإحتجاج

الإستقامة منزلة من منازل السلوك، ورجل العلم في غاية الحاجة إليها وإلا فإنه يقع في آراء فاسدة كثيرة وهو لا يشعر. والعاصم من ذلك هو التقوى ثم تكرار النظر للتيقن من جريان الإجتهاد على المناهج الصحيحة. وقد بينا في كتاب (المنهج الفريد) حاجة المجتهد إلى تكرار النظر ووجود صلة متينة بين التقوى والفقه في الدين.

والمهم هنا هو بيان بعض أنواع الخروج عن الإستقامة في الإحتجاج، وذلك لما في هذه الأنواع من مفاسد كبيرة:

<u>النوع الأول</u>: أن ينكر المجتهد على غيره ما يقبله لنفسه:

وهذا من أفسد المسالك، فقد قال تبارك وتعالى ﴿ أَوْفُواْ ٱلْكَيْلَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُخْسِرِينَ ﴿١٨١﴾ وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ﴿١٨٢﴾ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿١٨٣﴾ ﴾ الشعراء: ١٨١ – ١٨٣، الوزن هو فحص ومعرفة قدر الشيء او ثقله وخفته ، من الجهة المادية اوالمعنوية ، ولذلك يُستعمل فيما يوزن بالقبان ونحوه ، وكذلك فيما يوزن باعتبار المعاني في تقويم الآراء والأعمال. قال تعالى ﴿ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ﴾ الحجر: ١٩، أي مُقدّر بحكمة. وقال تعالى ﴿ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ الحديد: ٢٥، اللام هي لا التعليل في عبارة ﴿ لِيَقُومَ ﴾، فلما كانت الغاية

من إنزال الكتاب والميزان هي قيام الناس بالقسط ، فلا شك أن الميزان يتضمن الأدوات التي توزن بها الآراء والأعمال ويتم التقويم بها لتحقيق القيام بالقسط، وكثير من قضايا التزاحم تحتاج إلى أدوات او ميزان "شديد التحسس" لتقويم القرار قبل تنفيذه وبعد ذلك. وقال تعالى ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩﴾ ﴾ الأعراف: ٨ - ٩ ، والمضمون: من ثقلت مزاياه وحسناته ومن خفت مزاياه وحسناته، فالوزن هنا هو وزن النوايا والأعمال. وتقول العرب: ما لفلان عندي وزن، أي قدر وذلك لخسته. وقالوا: أوزان العرب وهو ما بنت عليه أشعارها، وهذا القول أوزن من هذا أي أقوى وأفضل ، ورجل وزين الرأي أي أصيله ، ووازنه عادله . وقريب من ذلك يُقال في الكَيْل فإنه فحص لتقدير الشيء ، ويستعمل أيضاً في الأجساد والمعاني ، فالمكايلة المقايسة بالقول والتفكير ، وكايل الرجل صاحبه أي واجهه بالكلام كيلاً بكيل ، ويُقال: كِلِ الفرس بغيره أي قسه به في الجري ، وإذا أردت علم رجل فكِلْه بغيره. فمن مضامين الوزن بالقسطاس المستقيم أنه إذا احتج فقيه بدليل فعليه أن يقبل احتجاج من خالفه بما هو من نوع ذلك الدليل. وأما إذا غلب الهوى والعياذ بالله تعالى فإن الواحد منهم قد يضعف حديث مخالفه علماً أنه يحتج بما هو مثله في الإسناد، أو ينكر على مخالفه مسلكاً في الإستدلال علماً أنه في مواضع أخرى يتبع هذا المسلك، وإنما المهم عنده تمشية رأيه ومذهبه في القضية الحاضرة ولا يهمه أن يتبع ما قد أبطله أو يترك ما قد صححه، إلى غير ذلك من التناقض الذي يقع فيه بعض المقلدين والمتعصبين.

ومن هذا النوع أن يحتج المتكلم بدليل في موضع ويبطل مثله وما هو أقوى منه في موضع آخر إذا خالف مشربه. وذلك كالمقلد حين يحتج في مواضع بأحاديث حسنة أو فيها ضعف ولكنه لتمشية المذهب في مواضع أخرى يطعن في أحاديث كثيرة صحيحة بل في غاية الصحة!! أو يزعم استناد قضية معينة إلى قاعدة في المذهب ثم لأجل تمشية المذهب في قضايا أخرى فإنه يتغافل عن القاعدة وكأنها لم تكن!! وكذلك المؤلفون في القضايا بين

السنة والشيعة، فإن المؤلف السني إذا كان متعصباً فإنه قد يطعن في أحاديث صحيحة في فضائل عليّ وأهل البيت عليهم السلام علماً أن يحتج بما هو مثلها في المواضع الأخرى، وكذلك المجتهد من الإمامية إذا كان متعصباً فإنه ينتقي من كتب السنة أحاديث وفضائل علي وأهل البيت عليهم السلام ثم إذا جاء إلى ما هو مثلها وأقوى منها إسناداً في فضائل أبي بكر وعمر رضي الله عنه فإنه يخترع أنواع الآراء للطعن فيها ولا يبالي أن مطاعنه لو صحت فإنها توجب إلغاء فضل عليّ وأهل البيت لأن الأسانيد هنا من نوع الأسانيد هناك!!

ويؤكد ذلك ما ذكرناه قبل قليل احتجاجاً بقوله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٞ فِي ٱلۡكُفۡرِۖ يُضَلُّ بِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُحِلُّونَهُۥ عَامٗا وَيُحَرِّمُونَهُۥ عَامٗا لِّيُوَاطِـُٔواْ عِدَّةَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُۚ ﴾ التوبة: ٣٧. فالكيل بمكيالين مسلك من مسالك الكفار فيجب اجتنابه كما وجب اجتناب سائر مسالكهم كالكذب والغدر وغيرها، فلا يحل البتة أن يتعمد أحد الإعوجاج في الإحتجاج بان يجعل الشيء حلالاً حراماً أو حقاً باطلاً فهو حق في الموضع الموافق لمشربه وباطل في الموضع المخالف لمشربه!! فهذا التصرف بالأدلة إنما هو من نمط تصرف الذين قال تعـالى فيهم ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ ﴾ الزخرف: ٥٨.

النوع الثاني: التعسف في التأويل وفي الحكم:

المراد بذلك التأويلات المتكلفة البعيدة والأحكام المجحفة، التي إذا نظر إليها المتجرد من الهوى، بل إذا أعاد المجتهد المنصف النظر فيها وجد أن تأويله أقرب إلى التحريف منه إلى التفسير وأن في حكمه جناية كبيرة على الحق لأنه لو استقام على مثل هذه التأويلات والأحكام في سائر المواضع فإنه يؤدي إلى تعطيل كثير من الشريعة واستبدالها بآراء فاسدة.

وقد يقع في شيء من ذلك كبار العلماء العدول على سبيل الخطأ، كما يقع فيه المتعصب الذي غرضه النضال عن النفس أو المذهب أو الطائفة فلا يبالي في القضية الحاضرة عنده بتأويلات وأحكام في غاية التكلف والإجحاف.

المهم هنا أن التعسف علامة على ارتكاب أمر تتعذر الإستقامة عليه في الإجتهاد، سواء كان خطأً عارضاً أم هوى متبعاً.

قال عز وجل ﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴾ المائدة: ١٥، وقال تعالى ﴿ بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ﴾ العنكبوت: ٤٩ ، ومعنى البيّن والمبين أنه ظاهر واضح وليس من نوع الألغاز والمعضلات.

فإن قيل إن في القران الكريم متشابهات، فالجواب: ان المحكمات هن أُم الكتاب، أي لهن القيادة وحكم المرجعية، فإن أُم الجيش قيادته، وكل شَيْء انضمت إِلَيْهِ أَشْيَاء فَهُوَ أم، وَأم الْقرى: مَكَّة لمكانتها عند المؤمنين. والْأُمُّ الْأَصْلُ وَالْمُرْجِعُ كما في (مقاييس اللغة). وقال تعالى ﴿ **وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾** ﴾ القارعة: ٨ – ٩، أي فمرجعه إلى الهاوية في النار. ونحن هنا مع ثلاثة أمور، **الأمر الأول**: عدم جواز تفسير المتشابهات بما يتعارض مع المحكمات، لأن المحكمات هي الأم. **الأمر الثاني**: المحكم وزنه مُفْعَل، وتُستعمل الصيغة لمطلق الوصف كقولهم: رجل مُسْهَب ومُكْرَم ومُحصنة بمعنى عفيفة. وتُستعمل كذلك بمعنى اسم المفعول كما يُقال: مُبْرَم ومُعْتَق ومُسْلَم. وقد يُفهم من ذلك أن المتشابهات في خطاب التكليف يمكن إحكامها بما يفسرها من آيات وأحاديث، ويكون معناها بعد ذلك محكماً، أي بيناً ظاهراً لا إشكال فيه. **الأمر الثالث**: المحكمات بذاتها والمحكمات بإحكامها هي الأم، أي الأصل الذي تتولد منه الأحكام، والله تعالى أعلم.

وعَنِ الْعِرْبَاضِ بْنِ سَارِيَةَ قَالَ: وَعَظَنَا رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَوْعِظَةً ذَرَفَتْ مِنْهَا الْعُيُونُ، وَوَجِلَتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ الله، إِنَّ هَذِهِ لَمَوْعِظَةُ مُوَدِّعٍ، فَمَاذَا تَعْهَدُ إِلَيْنَا؟ قَالَ « قَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يَزِيغُ عَنْهَا بَعْدِي إِلَّا هَالِكٌ » رواه أحمد في سياق حديث وابن ماجه والحاكم، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (الحديث ٩٣٧)، وصححه شعيب الأرنؤوط بطرقه وشواهده. وعَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللهَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ « وَايْمُ اللهَّ، لَقَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى مِثْلِ الْبَيْضَاءِ، لَيْلُهَا وَنَهَارُهَا سَوَاءٌ » رواه ابن ماجة في سياق حديث وحسنه الألباني. ومعنى الحديث أن مضامين دين الله تعالى مشرقة مضيئة كلها وليس في تنوعها ظلام.

وتوجد أمثلة كثيرة للتعسف، ففي «حكم العمل بالعلم الظاهر» ذكرنا تفسير بعض المتأخرين من الحنفية لحديث « لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده »، ومحاولتهم تخصيص الحديث بقرينة من داخله، وبينا هناك التكلف الشديد في محاولتهم، وإن كان مذهبهم قوياً ولكن بتخصيص الحديث بقرينة من خارجه. ثم في الكلام عن التعليل بالمناسب والمؤثر والشبه ذكرنا حديث « الولد للفراش » ثم كيف تكلفت الحنفية فحكمت ببنوة الولد لرجل لا يوجد أدنى احتمال ظاهر على أنه افترش أمه ولكن لمجرد أنها ولدته لستة أشهر فصاعداً بعد العقد فمنهم من جعل مطلق عقد النكاح فراشا وإن علم يقيناً أن الولد تولد من ماء رجل آخر بنكاح فاسـد!! ومنهم من احتج على احتمال الإفتراش بكرامات الأولياء واسـتخدامات الجن!!

ومن أقبح ما رأيت من تعسف تكلف المدافعين عن أخذ ولاية العهد ليزيد في عهد أبيه معاوية، فإن تكلفهم في الدفاع انتهك حرمة الفقه السياسي الإسلامي ثم حرمة الإمام الحسين عليه السلام وحرمة الصحابي عبد الله بن الزبير ﵁ وغيره من الصحابة والتابعين. فبصرف النظر عن منزلة معاوية ودوافعه وأعذاره في أخذ ولاية العهد لابنه، فإن منهم من زعم أن معاوية ترك الأفضل في أن يجعلها شورى وأن لا يخص بها أحداً من قرابته وساق

ذلك بعبارات يمكن أن توهم بأن معاوية إنما ترك نافلة من النوافل وأن التصرف في حقوق الأمة من جنس التصرف في الحق الشخصي!! ولا مانع أن يبحث المؤرخ عن أدلة على أن معاوية اضطر إلى تولية ابنه يزيد، ولكنه يكون حينذاك مضطراً إلى ترك فرض من أعظم الفرائض وليس تاركاً لنافلة. وأدهى من ذلك من زعم أنه ليس في الإسلام نظام للخلافة فلا مانع في الشرع حسب زعمه من قلب نظام الخلافة الراشدة كما حصل في ما بعد الخلفاء الراشدين!! ثم إذا هانت أحكام الدين هان معها أمر حملة الدين، فنقل بعضهم ما يقتضي بأن الإمام الحسين رجل خفيف تحركه المنامات والمكاشفات، فكان مشدوداً إلى مغامرة الخروج بدوافع خفية، بل صرح صاحب (العواصم من القواصم) بأن الحسين طلب الإستقامة في الإعوجاج بل تكاد عباراته تصرح بأن الحسين قُتل بشريعة جده!! وهذه جرأة قبيحة إلى الغاية فإن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، كما أن الحسين كان حينذاك أفضل واحد من العترة النبوية التي وصفها النبي ﷺ بأنها ثقيلة، فيخشى على من استخف بها أن يستخف الله تعالى به. والناظر عن خبرة في كتاب (العواصم من القواصم) والمتلقفين منه، لا يشك أن فيها أخطاءً فاحشة متعددة في الرواية والدراية، ولا يرفع من قدرها كثرة الإنتشار والشيوع، وكذلك لا يسوُغ التعسف فيها وجود تعسف أكبر بكثير في كتب الإمامية، وذلك لأن رد الباطل لا يكون بالتمسك بباطل مقابل له. ولو كرر الناظر نظره وعرضه على الوقائع التي تنتظم بحكم واحد لعلم بعد توفيق الله عز وجل أنه قد تعسف وأن الذي سوغه في تولية يزيد لا يمكن أن يستقيم عليه إلا بأن يعطل الفقه السياسي الإسلامي أو يجعل لتولية يزيد حكماً خاصاً لا نظير له قبله ولا بعده!! وكل من الأمرين باطل. والتعسفات المذكورة تجدها في كتاب (العوصم من القواصم) لأبي بكر بن العربي وفي حواشي محب الدين الخطيب على هذا الكتاب، وفي كتاب (أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ) للدكتور إبراهيم علي شعوط وفي كتب أخرى من هذا النمط. وللشيخ محمد الغزالي رحمه الله تعالى رد بليغ على ابن العربي ومحب الدين الخطيب وذلك في كتابه (في موكب الدعوة). وقد تناولنا هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب (أهل البيت بين

الخلافة والملك). ولولا التقيد بمباحث الكتاب لتوسعنا في هذه القضية ولكننا ننصح بالحذر من المؤلفين في التاريخ السياسي الإسلامي إلا من اجتمعت فيه الغيرة على الدين والملكة الفقهية العالية والخبرة الجيدة في الأخبار ونقد الأسانيد.

الخلل في
استنباط مضامين الأدلة

قال عز وجل ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ ﴾ البقرة: ٣١ – ٣٢ . فانظر كيف أن الله تعالى لم يقل: ثم عرضها، أي الأسماء، ولكنه تعالى قال ﴿ عَرَضَهُمْ ﴾، أي المسميات. وواضح من الآية الكريمة أنه لا يصح تسمية الأشياء إلا عن علم بما تستحقه من أسماء، وبخلاف ذلك فإنه تقع أخطاء كثيرة في أحكام المسميات.

ولذلك يمكن اعتبار الخلل في ضبط معاني الكلام مسلكاً كبيراً إلى الآراء الفاسدة، وقد يكون الخلل في فهم المفردات او في فهم مضامين الجمل. وهذا باب واسع، والمقصود الإيضاح ببعض الأنواع:

<u>النوع الأول</u>: إشتراك اسمين ببعض المضامين:

وذلك حين يشترك اسمان مختلفان في جزء مقتطع من مضمونهما فيختلط الأمر عند الناظر فيوقع أحد الإسمين على معنى الآخر. وتوجد أمثلة كثيرة.

منها العلم الظاهر والظن، وقد سبق بيانهما في أوائل الكتاب.

ومنها الرشوة والفدية، فإن بعض أنواع الفدية يشترك مع الرشوة في إعطاء مال لظالم لا يستحقه، غير أن بينهما فروقاً كبيرة تجعل الرشوة محرمة والفدية جائزة أو واجبة. ولكن من

لم يميز بينهما فإنه قد يتمادى في الرشوة ظاناً أنها فدية أو يمتنع من فدية جائزة أو واجبة ظاناً أنها رشوة.

ومنها الخطأ في وصف نكاح المتعة بالزنا، وقد سبق ذكرهما في المسلك الخامس للرأي الفاسد.

ومنها الوقف لله عز وجل والوقف للأوثان والطواغيت، فإنه من المحال التسوية بينهما بمزعمة أن هذا وقف وذاك وقف، قال عز وجل ﴿ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَٰكِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ المائدة: ١٠٣، وعن سعيد بن المسيب قال: البحيرة التي يمنع درها للطواغيت فلا يحلبها أحد من الناس. والسائبة كانوا يسيبونها لآلهتهم فلا يحمل عليها شيء. والوصيلة الناقة البكر، تُبَكِّرُ فِي أَوَّلِ نِتَاجِ الإِبِلِ، ثُمَّ تُثَنِّي بَعْدُ بِأُنْثَى، وكانوا يسيبونهم لطواغيتهم إنْ وصلت إحداهما بالأخرى ليس بينهما ذكر. والحام فحل الإبل يَضْرِبُ الضِّرَابَ المعدود فإذا قضى ضرابه ودعوه للطواغيت وأعفوه من الحمل فلم يحمل عليه شيء وسموه الحامي. رواه البخاري. هذا وقف الجاهلية. وأما وقف الإسلام فقد قال تعالى ﴿ مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ﴾ البقرة: ٢٤٥، وعن ابن عمر أن عمر بن الخطاب أصاب أرضاً من أرض خيبر فقال: يا رسول الله أصبت أرضاً بخيبر لم أُصِب مالاً قط أنفس عندي منه فما تأمرني؟ فقال ﷺ « إن شئت حَبَّسْتَ أصلها وتصدقت بها » رواه البخاري ومسلم وغيرهما، وفي رواية فقال النبي ﷺ « تَصَدَّقْ بِأَصْلِهِ، لاَ يُبَاعُ وَلاَ يُوهَبُ وَلاَ يُورَثُ، وَلَكِنْ يُنْفَقُ ثَمَرُهُ » رواه البخاري.

قال الإمام القرطبي: تعلق أبو حنيفة ﵁ في منعه الأحباس ورده الأوقاف بأن الله تعالى عاب على العرب ما كانت تفعل من تسييب البهائم وحمايتها وقاس على البحيرة والسائبة. والفرق بين، ولو عمد رجل إلى ضيعة له فقال: هذه تكون حبساً لا يجتبى ثمرها ولا تزرع

أرضها ولا ينتفع بها بنفع لجاز أن يشبه هذا بالبحيرة والسائبة. وجمهور العلماء على القول بجواز الأحباس والأوقاف. اهـ من (تفسير القرطبي، المائدة ١٠٣).

وهذه قضية مهمة لأن لها نظائر متعددة، ولعل منشأ الخطأ فيها هو الإختلاط الذي ذكرناه. يوضح الأمر أنه يمتنع في كثير من الأحيان حمل اللفظ المشترك على معانيه كلها في سياق واحد، مثال ذلك لفظ « العين » فإنه يطلق على الجارحة وعلى عين الماء وعلى الذات وعلى الجاسوس وقيل على الذهب أيضاً، ولكن إذا قال القائل: رأيت العين أو أنظر إلى العين، فإنه من المحال إرادة المعاني المشتركة كلها بل لا بد من حمل اللفظ في هذا السياق على واحد من تلك المعاني اللهم إلا إذا كان الرجل يتكلم بالألغاز وليس بالكلام الواضح البين. وسبب امتناع ذلك هو التفاوت الكبير بين المعاني المشتركة في اللفظ بحيث يتعذر انتظامها في لفظ واحد في مثل ذلك السياق. فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمعاني المشتركة في لفظ العين ونحوه، فإن التفاوت أكبر بكثير بين الحق والباطل. فلا مجال البتة لحمل اللفظ على الحق والباطل معاً في خطاب التكليف وما يتصل به.

ولذلك فإن اسم العمل كالصلاة والصيام والحج والزكاة والنكاح والطلاق والإمامة والبيعة وغيرها، إذا استعمل بالإطلاق في سياق مضامين الحكم الشرعي او الخطاب التكليفي، فإنما يُراد به العمل الذي استوفى الشروط الشرعية، ومن المحال أن يشترك العمل الصحيح والعمل الباطل في لفظ واحد في مثل هذا السياق. وأما اللفظ الذي هو مجرد حَدَث فإنه يمكن أن يكون عاماً في أفراده بصرف النظر عن الحق والباطل، ولكن بشرط أن يساعد السياق على ذلك. مثاله قول النبي ﷺ « لو يعلمُ المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الإثم لكان أن يقف أربعين خيراً له من أن يمر بين يديه » رواه الإمام البخاري ومسـلم، فقول النبي ﷺ « المار »، يعم كل مار سواء كان مسلماً أو كافراً لأن اللفظ يراد به المتلبس بالمرور كمجرد حدث بصرف النظر عن كونه وسيلة إلى خير أو شر،

وأما قوله ﷺ « المصلي »، فلا ريب أن المراد بها الصلاة الشرعية حصراً، ولا يتناول اللفظ من كان يصلي للأوثان، لا بظاهره ولا بقرينة، وذلك لأن الصلاة لا تكون حدثاً مجرداً البتة بل لا بد أن تكون للحق أو للباطل، فلا مجال أن يشتركا في لفظ واحد في سياق بيان حكم تكليفي وما يتصل به. وهكذا القول في وقف الجاهلية كما في آية البحيرة والسائبة، فإنه على تقدير أن الآية الكريمة عامة لأن النكرات فيها منفية، فإنها إنما تعم وقف الجاهلية بكل أنواعه ولكنها لا تتناول الوقف لله تعالى بحال من الأحوال، وأما من ظن أن هذا وقف وذاك وقف فإنما هي مزلة قدم.

وهذا أصل في غاية الأهمية، فإنه يشمل كل عمل صار له نظام شرعي خاص كالصلاة والصيام والحج والإمامة والبيعة وغيرها، فلا يجوز أن يأتي بعضهم إلى الأحاديث فيها فيزعم أنها تتناول الصلاة الباطلة والصيام عن الكلام في رجب والحج بلا طواف ولا عرفة والإمامة بغير شروطها الشرعية، إلا إذا كان النص خاصاً في العمل غير المشروع كما في عبارة ﴿ مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ ﴾، او يُوضح الأمر بقرينة، كقولهم: نكاح باطل وصلاة باطلة، علماً أن جعلها صلاة باطلة فيه نظر إذا كان الفاعل مسلماً ويريد الصلاة الشرعية وليس غيرها، وذلك للحديث المشهور عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ المَسْجِدَ فَدَخَلَ رَجُلٌ، فَصَلَّى، فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَرَدَّ وَقَالَ « ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ »، فَرَجَعَ يُصَلِّي كَمَا صَلَّى، ثُمَّ جَاءَ، فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ « ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ » ثَلاَثًا. رواه البخاري ومسلم في سياق حديث. وأما إذا أردت غير الصلاة الشرعية عندنا، فهي صلاة من جنس آخر، كما في قوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً ۚ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ الأنفال: ٣٥ .

وأما في سياق الخبر، فإن الإشتراك جائز، كالإشتراك في الكنايات، كالضمائر والموصولات وأسماء الإشارة، كما في قوله تبارك وتعالى ﴿ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ الإسراء: ٣٦ ، وقد تُلحق الألفاظ المبهمة او المجملة بالكنايات في قبول الإشتراك، كما في قوله تعالى ﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْۖ وَلِيُوَفِّيَهُمْ أَعْمَٰلَهُمْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ الأحقاف: ١٩.

وينبغي أن لا يشتبه ذلك بوصف الأشخاص والأعيان بحقيقتها الموجودة بها، مثال ذلك ما شذت به الشافعية من القول بجواز أن ينكح الرجل بنته من الزنا، وقد سبقت مناقشة هذه القضية في الكلام عن منهج القائسين في التعليل بالمناسب والمؤثر والشبه، وبينا هناك أن الألفاظ الدالة على الذوات كالأب والبنت والولد يجوز استعمالها لمجرد الدلالة على وجود الذات سواء تولدت بطريق مشروع أو غير مشروع، اللهم إلا إذا صار اللفظ في سياق معين محلاً للتصرف الشرعي.

وتوجد مواضع أخرى يحصل الخطأ فيها، منها الخلط بين الحق والباطل لمجرد اقترانهما في قضية. وذلك أن الحق إذا اقترن بباطل ليس من صلب القضية، فإن الحق يستقل بحكمه كما أن الباطل يستقل بحكمه ولا يصح التلبيس بين حكم هذا وذاك، وأمثلته كثيرة كالبيع او النكاح مع شرط فاسد، والبيع وقت النداء من يوم الجمعة، وإدخال قبر في مسجد، وغير ذلك من الأعمال في مختلف المجالات إذا اقترنت بأمر غير مشروع. فإن الأصل في ذلك كله أن العمل إذا استوفى شروط الصحة فلا يجوز إبطاله، ولكن يتم إبطال القرين الفاسد. وربما توجد بعض الإستثناءات وتفاصيل مهمة ذكرناها في الفصل الثاني من كتاب (المنهج الفريد)، ونكتفي هنا بقوله تعالى ﴿ وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ البقرة: ٤٢ .

<u>النوع الثاني</u>: النقص في التحقيق والتنقيح:

التنقيح والتحقيق قبل اتخاذ القرار الفقهي أمر في غاية الأهمية، ويتعاطاه أهل العلم على قدر وسعهم وهممهم وعلى قدر أهمية القرار. غير أن الناس يتفاوتون في هذا المجال ويتعرضون للخطأ بسبب ذلك. ويمكن هنا اختصار ما سبق ذكره في تفسير قوله تعالى ﴿ وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْيِ ﴾ هود: ٢٧. فكلمة ﴿ بَادِىَ ٱلرَّأْيِ ﴾ تعبر عن طريقة مذمومة في صناعة الرأي، والمعنى: وما نراك في بادي رأينا إلا ...، فبادى الرأي قسمان، **<u>القسم الأول</u>**: أخذ ما ظهر من الرأي مقطوعاً عن أعماقه البعيدة ومتعلقاته الخفية وعواقبه الخطيرة، ويجري هذه المعنى على قراءة الجمهور ﴿ بَادِىَ ﴾، بالياء أي بدون همز، وهو من بدا يبدو، أي ظهر. **<u>القسم الثاني</u>**: أخذ أول الرأي او أول التفكير من غير رؤية ثانية وثالثة فصاعداً، أي عدم تكرار عمليات الإنضاج والتنقيح مع النفس ومع الآخرين، وهذا هو معنى قراءة الإمام أبي عمرو: بادئ، بالهمز وليس بالياء، وهي بمعنى: أول الرأي، من بدأ يبدأ، وهي قراءة صحيحة وصاحبها من القراء السبعة. وهذا كله يوجب الدخول إلى المضامين الحقيقية وإن لم تكن ظاهرة على السطح، وكذلك تنقيح المعنى المستنبط بالرؤية الثانية والثالثة وما بعدها. وما ذكرناه غير معارض للإيمان الفوري بالله تعالى من غير تقليب الرأي، وذلك لأن الإيمان قضية فطرية أي ليست منقطعة عن جذورها العميقة في النفس، ولذلك فإن الإيمان يتقوى بالمقدمات العلمية ولكنه غير مفتقر إليها، وتدبر قوله تعالى ﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ إبراهيم: ١٠. وهذا الأصل غير معارض أيضاً لقول جمهور العلماء بالعمل بظاهر النص، فإن المنقول عن إتفاق العلماء هو عدم جواز حمل النص على ظاهره إلا بعد جمع الأدلة والمتعلقات في القضية المعينة والتأكد من عدم وجود ما يصرف النص عن ظاهره، وقد ذكرنا قول العلماء في ذلك في الكلام عن حديث معاذ في القضاء بالرأي، ونكتفي هنا بقول الإمام الأسنوي الشافعي رحمه الله تعالى، قال: ذكر الغزالي

والآمدي وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالإجماع. اهـ من (التمهيد ٣٥٨)، فهذا إجماع أو هو قول الجمهور الأعظم على أقل تقدير. وحاصل كل ذلك أن الحمل على الظاهر ببادئ الرأي أمر غير سليم.

ومن تدبر متعلقات القرار الفقهي، فإنه يعلم يقيناً أن إتقان القرار يتناسب مع عوامل عديدة، ومن أهمها مقدار البعد عن بادئ الرأي، فإن هذه المتعلقات تشمل:

- جمع الأدلة الشرعية كلها التي تتصل بالقضية، بما في ذلك القراءات القرآنية والأحاديث الثابتة.
- دراسة أوضاع محل الحكم، أي شروط التنفيذ والأسباب والموانع المحتملة.
- إعمال القواعد الأصولية ومعاني اللغة والنحو في كل نص يتصل بالقضية.
- عرض مذاهب العلماء للمقارنة وإنتقاء الاحسن.

النوع الثالث: الخلط بين الأصول المتباينة والفصل بين المضامين المتصلة:

وهذا مسلك واسع إلى الآراء الفاسدة، وقد سبق التنبيه إلى ذلك في مواضع متعددة، ونحتاج هنا إلى التوكيد وزيادة الإيضاح.

مثال ذلك من احتج لقياس التعليل والمصالح المرسلة بالوسائل والكيفيات في تحقيق المقاصد الشرعية، ويتضح الأمر بالتذكير بمقتضيات الأوامر والنواهي، فإن الأمر الشرعي مثلاً له مقتضيات تقتضيها عبارة الأمر أو نصه من غير حاجة إلى تخصيص لفظ مستقل لها، ولعل أهم ما يقتضيه الأمر الشرعي المطلق هو: وجوب الطاعة والفور فيها والإطلاق في وسائل وكيفيات التنفيذ، والإجزاء لمن أطاع والإجزاء بأدنى ما تتم به الطاعة، إلا أن تدل قرينة على صرف النص عن بعض مقتضياته. ونحن إلى الآن في مضامين متصلة ببعضها. وأما حين نتكلم عن وسيلة معينة او كيفية خاصة كطريقة عمر ﷺ في الشورى وفي مرجعية أرض العراق او طريقة عثمان ﷺ في جمع وتوحيد المصاحف، فإن النص والتعليل لا يدل عليها بخصوصها من قريب ولا بعيد، ولكن يوجب النص

التنفيذ، ويوجب الشرع في القضايا العامة الإجتهاد لاختيار أحسن الوسائل والكيفيات، على نحو قوله تعالى ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ الملك: ٢.

مثال آخر: التحريم الشرعي، فإنه يتضمن تحريم الشروع في الفعل المحرم وإن لم يتمه. نحو الشروع في القتل أو السرقة أو الزنا فمن شرع في شيء من ذلك فقد شملته نصوص السعي بالفساد والسيئات، ولذلك فإن تأثيمه ليس قياساً كما أن عقوبته أو تعزيره ليس مصلحة مرسلة. وأما الوسائل التنفيذية لمكافحة الفساد ومنعه، فإن النصوص توجب اتخاذ الوسائل مع اختيار الأفضل في القضايا العامة، غير أن تعيين أفضل الوسائل موكول إلى الإجتهاد البشري بشرط أن يتوافق مع المتطلبات الشرعية.

معارضة الحكم القائم (أي الأصل) أو تغيير محل الحكم بلا دليل خاص

وذلك حين يكون مقتضى الحكم القائم من عموم أو إطلاق أو نحوهما ليس راسخاً في النفس بسبب شبهة أو نحوها، فيعارضه المجتهد خطأً أو احتياطاً.

مثال ذلك حديث عمر ﷺ قال: هششت يوماً فقبلت وأنا صائم فأتيت النبي ﷺ فقلت: صنعت اليوم أمراً عظيماً، قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ « أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ »، قلت: لا بأس بذلك، فقال ﷺ « ففيم؟ ». رواه أحمد وأبو داود وابن حبان والحاكم والنسائي في (السنن الكبرى)، وقد صححه الألباني وشعيب الأرنؤوط. فيظهر أن عمر ﷺ ثار عنده احتمال إفساد الصوم بمجرد دخول الريق إلى الفم، فنبهه النبي ﷺ إلى أن الحكم القائم في مبطلات الصوم لا يزال على حاله، لأن النص ورد في تعمد الأكل والشرب والجماع، وأما ما دخل الفم ثم لُفِظ من غير أن يكون أكلاً ولا شرباً فلا يتناوله الحكم القائم في مبطلات الصوم ففيم السؤال أو الشك؟ وكما

ترى أن النبي ﷺ انتقل في جوابه من القبلة إلى المضمضة، وفي هذا الإنتقال فائدة وهي التنبيه إلى عموم الحكم القائم، فما لم يكن أكلاً أو شرباً أو رفثاً إلى النساء فلا يفسد الصوم سواء كان قبلة أو مضمضة أو دواءً أو غيره، فلو أجاب النبي ﷺ بأن القبلة لا تفطر لكان يمكن لبعضهم أن يتوهم أن النص خاص بالقبلة، ولفاتت أيضاً فائدة التنبيه إلى أن عدم الفطر بالقبلة يقتضي لفظ الريق الداخل كما هو الحال في المضمضة كي لا تكون أكلاً ولا شرباً. وقد يتوهم بعضهم أن النبي ﷺ قاس وأرشد عمر إلى قياس القبلة على المضمضة وهذا تخريج فاسد إلا أن يكون من نوع قياس بعض أفراد العام على بعضه الآخر لمجرد بيان شمول العموم لهم، وهذا لا إشكال فيه لولا أنه قد يتخذ ذريعة إلى تلبيس الأمور والإنتقال منه إلى تشريع المقاصد بالرأي. والصحيح إن شاء الله تعالى أنه من نوع التنبيه بالأمثلة المتنوعة إلى بقاء الحكم القائم على حاله في العموم أو سـمه إن شـئت اسـتصحاباً، أي مصاحبة الحكم القائم.

مثال آخر حديث طلق بن علي اليمامي قال قال رجل: مسست ذكري أو قال: الرجل يمـس ذكره في الصلاة أعليه وضوء؟ فقال النبي ﷺ « لا إنما هو بضعة منك » رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه واختلف أهل الحديث في تصحيحه[1] ولكن على تقدير صحته فإن النبي ﷺ أرشد السائل إلى اتباع الحكم القائم وهو الوضوء من الحدث، وأما مس الذكر فانْ لم يكن حينذاك دليل على إيجاب الوضوء من مس شيء من الجسد

---

(١) حديث « إنما هو بضعة منك » رواه أهل السنن وصححه ابن حبان وأدعى ابن المديني أنه أحسن من حديث بسرة في الأمر بالوضوء من مس الذكر وصححه الطبراني وابن حزم كما نقل الصنعاني في (سبل السلام) ولكن ضعفه الشافعي وأبو حاتم وغيرهما، وذلك بسبب اختلافهم في (قيس بن طلق) راوي الحديث عن أبيه أهو مجهول الحال أم معروف بالعدالة؟ وتوجد أيضاً أحاديث مشهورة جيدة الإسناد في إيجاب الوضوء من مس الذكر.

ففيم السؤال عن المس العارض للذكر أثناء الصلاة؟ ألا ترى أن السؤال عن الفرج أو الذكر لا تأثير له، فلو سأل سائل عن الرجل يمس إبطه أو فخذه أو باطن أنفه أو أسفل قدمه أعليه وضوء؟ فإن الجواب المناسب لكل ذلك هو قولك: إنما هو بضعة منك. ولكن يمكن بالتكلف أن يتنازع القائسون في حكم مس الذكر بحسب مسالكهم في القياس بعيداً عن النصوص، وذلك بأن يقول أحدهم إن مس الذكر يشبه مس الفخذ أو أسفل البطن فلا وضوء منه، وينازعه الآخر قائلاً إن الذكر آلة الحدث فمن مس فرجه فقد اشبه من أحدث فيلزمه الوضوء!! فلا ريب ان أولى من هذه التشبيهات هو الإستناد إلى عموم الحكم القائم أو تغييره بنص صحيح.

مثال آخر قضية نقض الوضوء بالنوم فقد يقول قائس: إن النوم لا ينقض الوضوء من حيث هو نوم، ولكنه مظنة خروج الريح فيجب الوضوء من النوم العميق لأن مظنة الوقوع تقوم عنده مقام الوقوع. وهذا تخريج غير سليم لأنه استند إلى قاعدة غير صحيحة وغفل عن قاعدة صحيحة. أما القاعدة الصحيحة فهي اعتبار الحكم القائم أو الأصل وذلك أن النص قد أوجب الوضوء للصلاة على من أحدث، والأصل في غير النائم أنه عارف بما يخرج منه، فإن لم يكن عنده علم ظاهر أو يقيني بأن وضوءه انتقض فإن الحكم القائم في حقه هو استمرار الوضوء. وأما النائم إذا استغرق في النوم فإن الأصل فيه أنه لا يعرف أخرج منه ريح أم لا؟ فليس عنده علم ظاهر ولا يقيني على استمرار الوضوء وعدم نقضه، فإذا صلى بلا وضوء وكان وضوءه قد انتقض فأنه آثم كما سبق بيانه في أحكام الشبهات والإحتياط. ولذلك فإن الحكم القائم في حق من استغرق في نومه هو وجوب الوضوء للصلاة. وكذلك من نظر إلى امرأة أو لمسها بشهوة راسخة فإنه لن يقدر على استصحاب أصل وضوءه لأنه لا يعرف أخرج منه مذي أم لا؟ ومن هنا يجب عليه الوضوء.

وكذلك القول في الفصد والحجامة والقيح إذا سال من الجلد أو الأنف أو الأذن أو مع السعال، فإن الحكم القائم أو الأصل أن نواقض الوضوء محصورة بالنص فمن أراد أن يوجب الوضوء من مطلق الدم والحجامة والقيح من غير السبيلين فعليه أن يبين لنا تناول النص لها، وأما تكلف المسالك القياسية فلا قيمة لها، كأن يقول أحدهم إنها نجاسة خارجة من الجسد فأشبهت الحدث بذلك فوجب بها الوضوء فينازعه الآخر قائلاً إنها خرجت من غير موضع الحدث فأشبهت العرق والنخامة فلا وضوء فيها!!

مسالك ضعيفة أخرى

لعل الذي سبق ذكره هو أهم ما يتعلق بموضوع الكتاب. وتوجد مسالك أخرى إلى الرأي الضعيف نذكرها بعضها إن شاء الله تعالى ولو باختصار.

الإحتجاج بالخلاف:

وذلك كالإحتجاج بأن القضية مختلف في حكمها لأجل إطلاق الإختيار من بين الأقاويل المختلفة بحسب الهوى أو ما يُتوهم أنه مصلحة المستفتي، وكذلك الإحتجاج بوجود خلاف سابق لأجل منع حسم الخلاف فيما بعد.

وهذا باطل كله وليس الخلاف حجة على شيء من ذلك، فقد قال عز وجل ﴿ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ﴾ البقرة: ٢١٣ ، فمن مقاصد تنزيل الكتاب هو الحكم في اختلاف الناس كلهم، فلو كان اختلاف المجتهدين حقاً كله يجوز إطلاق الإختيار منه لما كانت حاجة إلى الحكم فيه.

وقال تعالى ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ النساء: ٥٩ ، فكل تنازع فهو مردود إلى القرآن والسنة للتمييز بين الحق والباطل، وليس الأمر متروكاً كي يختار الناس من الأقوال المتنازع فيها كيف يشاؤون.

وفي ذلك تفاصيل ذكرناها في مباحث اختلاف المجتهدين من كتاب (المنهج الفريد)، وكذلك نحيل القارئ إلى هذه المضامين فيما ذكره الشاطبي في (الموافقات ٤/ ٩٠-٩٢) وابن حزم في (الإحكام ٥١٢ وغيرها) وابن عبد السلام في (قواعد الأحكام ٢/ ١٥٩-١٦٠).

الإغترار بعجز المخالف:

وذلك كقول القائس: إنْ كان القياس أو التشريع بالرأي باطلاً فكيف تقضي بالنص في هذه المشكلة؟ فإذا عجز المخالف عن القضاء فيها بالنص اغتر بذلك القائس وجعل عجز ذلك الرجل حجة على صحة التشريع بالرأي!!

والصحيح أن عجز رجل في جزء من مقتضيات مذهبه إنما هو دليل على وهنه وعجزه في ذلك الجزء، وليس دليلاً على صحة مذهب المخالف لا في ذلك الجزء ولا في أصل الخلاف بينهما. وأيضاً فإنه ليس من الناس من هو حجة على الله عز وجل، ولذلك فإنه بعد قيام البراهين القطعية من الوحي المنزل على بطلان تشريع المقاصد الدينية بالرأي فإن هذه البراهين لا يؤثر فيها البتة عجز العاجزين في التفاصيل.

وأيضاً فإن إثبات الحق يكون قبل كل شيء ببراهين تبين أنه حق، وليس بمجرد عجز فلان من الناس عن إثبات جزء من أصل مناقض له. ألا ترى لو أن رجلاً عجز عن تأييد الدين في جزئية معينة أو عجز عن إزهاق الباطل في جزئية معينة فإن عجزه لا يقلب الموازين ولا يؤثر في صحة دين الله تعالى وبطلان دين الطواغيت.

يوضح الأمر أن الفرق كبير بين عدم قدرة الناس كلهم على الإتيان بمثل القرآن الكريم، وبين عدم قدرة طائفة من الناس على إظهار بعض محاسن القرآن الكريم، فإن الأول يدل قطعاً على إعجاز القرآن الكريم وأما الثاني فلا ريب إنه ليس بقادح في إعجاز القرآن الكريم.

القياس على أفعال الله عز وجل:

وهذا مسلك فاسد لأن الله تعالى ليس كمثله شيء ولم يكن له كفوا أحد، ولذلك فإن الناس مأمورون بعبادة الله تعالى وبطاعته وليس بالإقتداء به ومحاكاته عز وجل فإنه محال. وهذا أصل واضح ولكن ربما غفل بعضهم فحكم في الفقه بقياس أفعال الناس على أفعال الله تبارك و تعالى!!

من ذلك قضية الحلف بغير الله تعالى كما ساقها ابن رشد في (بداية المجتهد ١/ كتاب الايمان) والأمير الصنعاني في (سبل السلام ٤/ الأيمان والنذور)، فيظهر أنه يوجد من جاء إلى أحاديث النهي عن الحلف بغير الله تعالى وهي أحاديث صحيحة تدل على التحريم، ولكنه صرفها إلى الكراهة غير التحريمية بحجة أن الله تعالى قد أقسم بمخلوقاته من الشمس والقمر وغيرها!! وهذا من أغرب الأقيسة، فمع بطلانه فإنه لا يُدرى كيف جعله مكروها مع أنه قاسه على فعل ربه عز وجل؟! فكان ينبغي له بهذا القياس الفاسد أن يجعله ممدوحاً إلى الغاية.

مثال آخر ربما يلحق بهذا النوع، هو القول بعقوبة من يفعل فعل قوم لوط برميه من شاهق اقتداءً بقوله تعالى ﴿ فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ ﴾ هود: ٨٢ ، فالذي حصل لقوم لوط عليه السلام ليس فعلاً قائماً بذات الله تعالى كما في القسم بالشمس والقمر، وإنما الذي وقع عليهم هو مفعول فعل الله أو مفعول أمره عز وجل، ومع ذلك فلا نجرؤ على إلحاق تلك العقوبة بهذه الفاحشة خشية أن تكون جرأة على محاكاة الله عز وجل في أفعاله، وإنما نسلك في العقوبة هنا ما تقتضيه الأوامر الشرعية في الأحكام الجنائية. ألا ترى أن قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا عَتَوْاْ عَن مَّا نُهُواْ عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾ الأعراف: ١٦٦، ليس فيه ما يدل على أن جعلهم قردة كان من طريق الأحكام التي يقيمها الأنبياء واتباعهم، ولذلك فإنه لو فرضنا أن الطب تطور إلى حد يمكنه تحويل الإنسان إلى حيوان فإنه لا يصح لنا جعله باباً في

الأحكام الجنائية، وكذلك الأمر في قوله تعالى ﴿ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٥﴾ فَجَعَلْنَٰهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْأَخِرِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾ الزخرف: ٥٥ - ٥٦، والله تعالى أعلم. وهذا طريق آخر في إبطال مسالك المتأخرين في القياس لأنه يدل على أن ما يقتضيه عدل الله تعالى وحكمته، فإنه لا يحق لنا محاكاته عز وجل فيه، والناظر لا يجد فرقاً في ذلك بين قضاء الله تعالى وقدره من جهة وأمره ونهيه من جهة فإنها كلها تقتضي أن نقف منها موقف العبد من الرب، فكما أنه لا يحق لنا محاكاة الله عز وجل في قضاءه وقدره على عباده وإنما نعبده بطاعة أوامره، فكذلك لا يحق لنا محاكاته عز وجل في أمره ونهيه بأن نأمر وننهى بها في غير المواضع التي تتناولها النصوص.

وينبغي أن لا يلتبس ذلك بباب آخر من فهم صفات الله عز وجل في دينه. مثال ذلك قوله تعالى ﴿ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُ ﴾ يوسف: ١٠٠، أي لطيف لتحقيق ما يشاء، وقال تعالى ﴿ ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ ﴾ الشورى: ١٩، أي لطيف بعباده في قَدَره وفي شريعته. واللطف هو تعاطي الأمور الدقيقة والتعامل مع الخفايا على وجه الرفق والإحسان، واللطيف هو الذي يوصل إليك الإحسان برفق حيث ييسر لك الأسباب ويسهل لك الصعاب، يُقال: لطف الله تعالى بك او لك، أي أوصل إليك ما تحب برفق، ولطف فلان بفلان أي رفق به، وجاءتنا من فلان لَطَفَة أي هدية، وألطفه بكذا أي برّه به، والملاطفة المبارّة والملاينة، واللطيف في وصف الأجسام ضد الكثيف والخشن والغليظ، ودواء او ظرف مُلطّف أي مُخفف. فلا شك أن اللطف صفة راسخة في دين الله تعالى وفي قواعد تطبيق الدين. فإذا ظهر اللطف في تطبيق الشريعة فهو علامة على فهم الشريعة وحُسن التطبيق، وأما إذا نُزع اللطف من قواعد التطبيق، فلا شك أنه تطبيق غير منضبط بالشرع، ولكنه كما قال رسول الله ﷺ « مَنْ يُحْرَمُ الرِّفْقَ يُحْرَمُ الْخَيْرَ كُلَّهُ » رواه أبو داود وابن أبي شيبة ، وصححه الألباني ، وأصله في صحيح مسلم بدون « كله » . ويتصل بذلك نحو

قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ يونس: ٥٧، وحديث أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « لَمَّا قَضَى اللهُ الخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ العَرْشِ إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي » رواه البخاري وغيره ، وفي رواية « قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي » رواه مسلم، فلابد أن يُرى في التطبيق الشرعي على الأمة أن رحمة الله تعالى تسبق وتغلب غضبه، وبخلاف ذلك فإن القائمين على التطبيق لا يفهمون الشريعة.

إقامة مظنة الوقوع مقام الوقوع:

وينقسم هذا المسلك إلى قسمين :

الأول : أحكام منوطة بأسبابها بالنص، ولكن قد يقحمها في مباحث القياس من يهوى التعليل وإن كانت الحاجة إلى القياس منتفية، وذلك كأن يقول القائل: إن علة نقض الوضوء هو الحدث، والنوم مظنته فيجب الوضوء للصلاة على النائم إذا استغرق في نومه، ويقول آخر: إن مس المرأة بشهوة مظنة خروج المذي فيجب به الوضوء، ويقول آخر إن العدالة الظاهرة مظنة الصدق فيجب قبول خبر العدل في الظاهر، ويقول آخر: إن علة التكليف هي العقل ويصعب ضبط أول اعتباره غير أن عمر البلوغ مظنته فيناط التكليف بالبلوغ. وإقحام هذه الأمثلة ونحوها في هذا المسلك ليس بالأمر الصحيح وذلك لأن الأمثلة الصحيحة في هذا القسم منصوص على حكمها فلا مجال البتة لإسنادها إلى قاعدة توهم بجواز إثبات أحكام الدين بالظن، وقد سبق بيان ذلك في الكلام عن (معارضة الحكم القائم بلا دليل).

الثاني: هو ظن محض لا يوجد على اعتبار وجوده أو نفيه علم يقيني ولا علم ظاهر. فهذا لا قيمة له البتة كما سبق بيانه في أوائل الكتاب، اللهم إلا في تغليب بعض الأمور الجائزة على بعض وليس في إثبات الأحكام الشرعية والقضاء بها.

ولكن قد يستدل بعضهم بما يروى عن ثور بن يزيد أن عمر رضي الله عنه استشار في الخمر فقال له علي بن أبي طالب عليه السلام: نرى أن تجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فجلد عمر في الخمر ثمانين. رواه الإمام مالك ووصفه الأمير الصنعاني في (سبل السلام ٤/ باب حد الشارب) بأنه معضل وأن في معناه نكارة، وفي رواية أن علياً قال: إن السكران إذا سكر هذى وإذا هذى افترى فاجعله حد الفرية، فجعله عمر حد الفرية ثمانين. رواه أبو محمد بن حزم في (الإحكام ١٠١١-١٠١٩) وأعله بالإرسال، وساقه ابن حزم من طرق متعددة وطعن فيها كلها.

وعلى أي حال فإن هذا الخبر لا حجة فيه على تقدير صحته فلا يعني أن علياً عليه السلام أثبت حكماً بإقامة الظن مقام الوقوع وذلك لأمور:

منها أن الباطل هنا إنما هو في إناطة الحكم بمظنته، ولكن لا مانع من اعتبار الظن في الاختيار من جملة ما ثبت بالعلم جواز الإختيار من جملته، يوضح الأمر أنه إذا كان جلد ثمانين أو مائة فما دون جائزاً كله في عقوبة شارب الخمر من جهة العموم في السنة الفعلية فلا مانع أن يختار المجتهد من جملة ذلك ما يترجح بظن أو غيره مع العلم بأن سائر الإختيارات من تلك الجملة جائزة أيضاً. معنى ذلك أن علياً حين رأى جلده ثمانين مثل حد القذف، فإن الثمانين جائزة عنده قبل هذا التمثيل ولكنه لبعض الأسباب اختار هذا العدد من جملة ما يجوز له.

وهذا توجيه قوي على القول بأن الشارب جُلد في عهد النبوة وبعلم النبي ﷺ، واتفق أن يكون ذلك نحو أربعين جلدة بالجريد، وأنه لا يُعرف أنه ﷺ جعل الأربعين حداً محدوداً وإنما كان العدد اتفاقاً. فإذا كان حد الشارب مطلق الجلد بالجريد ونحوه فإنه لا يحصر بعدد إلا من جهة الضوابط العامة في الحدود كأن لا يؤدي إلى تلف أو هلاك وما أشبه ذلك. فعن أنس بن مالك أن النبي ﷺ أُتي برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين، قال وفعله أبو بكر، فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوف: أخف الحدود ثمانون فأمر به عمر. رواه البخاري ومسلم، وفي رواية « فأمر قريباً من

عشرين رجلاً فجلده كل واحد جلدتين بالجريد والنعال »، رواه أحمد والبيهقي كما في (سبل السلام)، فتأمل قوله في الرواية الأولى « نحو أربعين »، وقوله في الرواية الثانية «قريباً من عشرين» ثم قوله فيها «بالجريد والنعال».

يؤيد ذلك ما صح عن عليُ عليه السلام في قصة الوليد بن عقبة أنه قال: جلد النبي ﷺ أربعين وجلد أبو بكر أربعين وجلد عمر ثمانين، وكلٌّ سنة. رواه مسلم، فقول عليّ عليه السلام «وكلٌّ سنة»، صريح في أنه إنما اختار بعض ما يجوز اختياره فلا مانع بعد ذلك أن تميل إليه النفس بظن أو غيره لأنه جائز قبل الظن. ولعله لذلك قال الأمير الصنعاني: فيه - أي في حديث أنس المتقدم - دليل على ثبوت الحد على شارب الخمر وادعى فيه الإجماع، ونوزع في دعواه لأنه قد نقل عن طائفة من أهل العلم أنه لا يجب فيه إلا التعزير لأنه ﷺ لم ينص على حد معين، وإنما ثبت عنه الضرب المطلق. اهـ من سبل السلام. ويؤيد ذلك أيضاً الخبر المشهور عن عليّ رضي الله عنه في قصة جلد الوليد بن عقبة في عهد عثمان أي بعد عهد عمر أن علياً أمر عبد الله ابن جعفر أن يمسك أي يتوقف عن الضرب حين بلغ أربعين. وكذلك الخبر المشهور عن عليّ رضي الله عنه قال: « ما كنت لأقيم حداً على أحد فيموت فأجد في نفسي إلا صاحب الخمر فإنه لو مات وديته وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه » رواه أبو محمد بن حزم من طريق البخاري (الإحكام ١٠١٨)، ومعنى قوله « لم يسنه »، أي لم يسن عدداً معيناً، والأخبار بهذا المعنى متواترة عن عليّ عليه السلام كما نقل الصنعاني، فمن المحال أن يُنسب إلى عليُ أنه أثبت الثمانين قياساً مع علمه أن النبي ﷺ لم يسنه فإن معنى ذلك أن علياً استخرج من أسرار القرآن ما استتر عن النبي ﷺ وقت الحاجة إليه!! فهذا في غاية البطلان، غير أن القائسين تعلقوا بأنواع من الإستدلالات الواهية لتمشية مسالك القياس.

ومما يدل أيضاً على فساد الإستلال بالرواية عن علي رضي الله عنه في حد الشارب، أنه من المحال الإستقامة عليها في الفقه. ألا ترى أنه لا يصح أن يقال إن الخلوة ونزع الثياب مظنة وقوع

الزنا فعليه ما على الزاني، هذا مع أن مظنة الوقوع هنا أكبر بكثير من احتمال قذف الشارب، وكذلك لا يصح أن يقال إن ترك الصلاة مظنة الكفر فعليه ما على المرتد، بل لا يصح أن يقال إن خبر الفاسق كذب لأنه مظنة الكذب، ألا ترى إن الله تعالى لم يأمر بتكذيب خبر الفاسق ولكنه عز وجل قال ﴿ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ الحجرات: ٦، وفي قراءة أخرى « فتثبتوا »، إلى غير ذلك من القضايا الكثيرة التي إذا جاء إليها القائسون أنفسهم فإنه من المحال أن تستقيم لهم دعوى إقامة مظنة الوقوع مقام الوقوع.

وعلى الإستدلال بخبر حد الشارب ردود أخرى ساقها أبو محمد بن حزم رحمه الله تعالى، كما جعل الصنعاني في سياقها نكارة لأن فيها « إذا هذى افترى »، وذكر أن الهاذي لا يعد قوله فرية لأنه لا فرية إلا عن عمد.

طلب البرهان على البرهان:

وهذا في الأصل من مسالك الكفار كما في نحو قوله تعالى ﴿ وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَٰتٞ مِّن رَّبِّهِۦۖ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٞ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمۡ يَكۡفِهِمۡ أَنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحۡمَةٗ وَذِكۡرَىٰ لِقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ﴿٥١﴾ ﴾ العنكبوت: ٥٠ - ٥١ .

ثم قد يقع الفقيه المسلم في هذا المسلك من حيث لا يشعر وذلك بأن يُستدرج إلى توهين البرهان بأسباب واهية فيضطر إلى طلب حجة أخرى لتقوية ما وهنه. ومسلك بعض المتأخرين المقلدين في الفقه من هذا النمط.

مثال ذلك من اخترع أصولاً واهية توقف بسببها في قبول بعض الأحاديث الصحيحة إلا بشروط إضافية فوق شروط التصحيح.

من ذلك حديث المصراة وقد سبق ذكره في المسلك الثامن من مسالك الرأي الفاسد، فقد زعم المتأخرون من الحنفية أن الحديث الصحيح في الظاهر إذا كان معارضاً للأصول

فمن شروط قبوله أن يكون الراوي له من المشهورين بالفقه من الصحابة كالخلفاء الأربعة وابن مسعود وعائشة وأما إذا رواه غير المشهورين بالفقه كأبي هريرة وأنس فرواية هؤلاء ليست كافية في هذه المواضع، وقد بينا فساد هذا المذهب في الفصل الأول من كتاب (المنهج الفريد).

وفي الاحتجاج بالحديث آراء أخرى من هذا النمط حُسبت على مذهب الحنفية ولا أعلمها تصح عن أبي حنيفة نفسه، رحمه الله تعالى.

وليس من هذا النوع طلب البراهين المتعددة لأجل اطمئنان القلب وليس لعدم الإكتفاء بالبرهان، قال تعالى﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ ﴾ البقرة: ٢٦٠، ولذلك تجد المحقق من أهل العلم يجمع البراهين المتعددة في القضية الواحدة، لما في ذلك من تأثير في النفس وليس لأنه لم يكتف بما يكفي في الإحتجاج.

تم بفضل الله تعالى كتاب: «تمكين الباحث»

يوم السادس من محرم ١٤١٩ هـ. وتم تنقيحه في شهر صفر ١٤٣٨هـ الموافق لتشرين الثاني ٢٠١٦م. ثم تم الفراغ من تنقيحه مرة أُخرى في الرابع عشر من شعبان ١٤٤٢هـ الموافق ليوم ٢٧/ آذار ٢٠٢١م. فالحمد لله على فضله، واللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله وأزواجه وذريته وأصحابه وأتباعه.

وأسأل الله تعالى أن يرزقني بالكتابة خير درجات قوله عز وجل:

﴿ .... تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴾،

والحمد لله رب العالمين.

أهم مراجع التأليف

علوم القرآن الكريم وأحكامه

١) " أحكام القرآن " أبو بكر الجصاص الحنفي. دار الفكر.

٢) " أحكام القرآن " أبو بكر بن العربي. تحقيق علي محمد البجاوي. دار المعرفة. بيروت. ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٣) " إعراب القرآن " أبو جعفر النحاس. تحقيق زهير غازي زاهد. وزارة الأوقاف العراقية ١٩٨٠م.

٤) " البحر المحيط " في تفسير القرآن الكريم. أبو حيان الأندلسي. دار الفكر. الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ.

٥) " البرهان في علوم القرآن ". الإمام الزركشي. دار إحياء الكتب العربية ١٣٧٧هـ.

٦) " البيان " في غريب إعراب القرآن. ابن الانباري. تحقيق طه عبد الحميد طه. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٤٠٠هـ.

٧) " التبيان " في إعراب القرآن. أبو البقاء العكبري. تحقيق علي محمد البجاوي. عيسى البابي الحلبي وشركاه ١٩٧٦م.

٨) تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير. دار إحياء التراث العربي. بيروت ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

٩) تفسير الطبري، أنظر " جامع البيان ".

١٠) تفسير القرطبي، أنظر " الجامع لأحكام ".

١١) تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٢) تفسير النسفي : أنظر " مدارك التأويل ".

١٣) " جامع البيان عن تأويل آي القرآن " الإمام أبو جعفر الطبري. دار الفكر ١٤٠٨هـ.

١٤) " الجامع لأحكام القرآن " الإمام القرطبي. دار إحياء التراث العربي ١٩٦٦م.

١٥) " صفوة البيان " الشيخ حسنين محمد مخلوف.
١٦) " فتح القدير " وهو تفسير الإمام الشوكاني. شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. ١٣٨٣هـ.
١٧) " مدارك التنزيل وحقائق التأويل " وهو تفسير للإمام النسفي. شركة عيسى البابي الحلبي.
١٨) " معاني القرآن ". أبو زكريا الفراء. تحقيق احمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الثانية ١٩٨٠م.

الحديث النبوي الشريف وشرحه والسيرة

١) " إرواء الغليل " في تخريج أحاديث منار السبيل. محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي ١٣٩٩هـ.
٢) " تأويل مختلف الحديث " الإمام ابن قتيبة الدينوري. دار الكتاب العربي.
٣) تحفة الأحوذي. أنظر جامع الترمذي.
٤) " تلخيص الحبير " في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني. شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة ١٣٨٤هـ.
٥) " الجامع الصحيح " الإمام محمد بن إسماعيل البخاري مع شرحه " فتح الباري " للحافظ ابن حجر العسقلاني. المطبعة البهية المصرية ١٣٤٨هـ.
٦) " جامع الترمذي " للإمام الترمذي مع شرحه " تحفة الأحوذي " لأبي العلى المباركفوري. دار الفكر.
٧) " خلاصة البدر المنير " ابن الملقن.
٨) " الدراية " في تخريج أحاديث الهداية. الحافظ ابن حجر العسقلاني مطبعة الفجالة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

٩) " دلائل النبوة " الإمام البيهقي. الطبعة الأولى، محققة. دار الكتب العلمية. بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١٠) " زاد المعاد " في هدي خير العباد. الإمام ابن القيم. بتحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة. الطبعة العاشرة ١٤٠٥هـ.
١١) " سبل السلام " شرح بلوغ المرام. الأمير الصنعاني. المكتبة التجارية الكبرى. مصر.
١٢) " سلسلة الأحاديث الصحيحة " محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي.
١٣) " سنن أبي داود ". الإمام أبو داود السجستاني. دار الحديث بالقاهرة ١٤٠٨هـ.
١٤) " سنن ابن ماجه " الإمام ابن ماجه القزويني مع شرح سنن ابن ماجه لأبي الحسن السندي. دار الجيل، بيروت.
١٥) " سنن الدارقطني ". الإمام علي بن عمر الدارقطني مع شرحه " التعليق المغني على الدارقطني " لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي. مكتبة المتنبي بالقاهرة وعالم الكتب بيروت.
١٦) " سنن الدارمي ". الإمام الدارمي. دار الفكر.
١٧) " سنن النسائي ". الإمام النسائي مع شرح السيوطي. دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٨) " شرح سنن ابن ماجه " انظر سنن ابن ماجه.
١٩) " صحيح مسلم ". الإمام مسلم بن الحجاج. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي ١٣٧٥هـ.
٢٠) " صحيح سنن ابن ماجه ". الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. مكتب التربية العربي لدول الخليج. الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ.
٢١) " طرح التثريب " في شرح التقريب. تتابع عليه الحافظ العراقي وابنه أبو زرعة. دار المعارف، سورية.
٢٢) " فتح الباري "، أنظر الجامع الصحيح.

٢٣) " فقه السيرة " الشيخ محمد الغزالي، خرج أحاديثها الشيخ الألباني.
٢٤) " المستدرك على الصحيحين "، الإمام الحاكم النيسابوري. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية ١٤١١هـ.
٢٥) " المسند " للحميدي. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
٢٦) " مشكاة المصابيح ". ولي الدين العمري التبريزي. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. الطبعة الأولى ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.
٢٧) " مصنف ابن أبي شيبة ". الإمام الحافظ أبو بكر بن أبي شيبة. إدارة القرآن والعلوم الإسلامية في الباكستان ١٤٠٦هـ.
٢٨) " المصنف " الإمام عبد الرزاق الصنعاني. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. المكتب الإسلامي. الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
٢٩) " المعجم الكبير " الحافظ الطبراني. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. نشر وزارة الأوقاف العراقية ١٤٠٦هـ.
٣٠) " المنتقى " من أخبار المصطفى. الإمام مجد الدين بن تيمية. تحقيق محمد حامد الفقي. دار المعرفة. الطبعة الثانية.
٣١) " نصب الراية لأحاديث الهداية " الإمام الحافظ جمال الدين الزيلعي. المكتبة الإسلامية ١٣٩٣هـ.
٣٢) " نيل الأوطار " شرح منتقى الأخبار. الإمام الشوكاني. شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. الطبعة الثالثة ١٣٨٠هـ.

علم الحديث والجرح والتعديل

١) " الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة ". أبو الحسنات اللكنوي. حققه عبد الفتاح أبو غدة.

٢) " أحوال الرجال ". أبو إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني. مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٣) " تاريخ بغداد ". الحافظ الخطيب البغدادي. دار الفكر.
٤) " تدريب الراوي " الإمام السيوطي. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. دار الكتب الحديثة بمصر ١٣٨٦هـ.
٥) " تهذيب التهذيب " الحافظ ابن حجر العسقلاني. دار الفكر.
٦) " الثقات " الإمام محمد بن حبان البستي. دائرة المعارف العثمانية. حيدر آباد ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
٧) " الجرح والتعديل " ابن أبي حاتم. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٨) " ديوان الضعفاء والمتروكين " الإمام الذهبي. دار القلم. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٩) " الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ". أبو الحسنات اللكنوي. حققه عبد الفتاح أبو غدة. مكتب المطبوعات الإسلامية. حلب.
١٠) " الطبقات الكبرى " ابن سعد. دار صادر. بيروت.
١١) " الكامل " في ضعفاء الرجال. ابن عدي. دار الفكر. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٢) " كتاب الضعفاء والمتروكين ". الإمام النسائي. مؤسسة الكتب الثقافية. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
١٣) " ميزان الاعتدال " في نقد الرجال. الحافظ الذهبي. تحقيق محمد علي البجاوي. دار الفكر.
١٤) " نزهة النظر " شرح نخبة الفكر. الحافظ ابن حجر العسقلاني. المكتبة العلمية في المدينة المنورة.

أصول الفقه ومباحث أصولية

١) " الإبهاج " في شرح المنهاج. علي بن عبد الكافي السبكي وتاج الدين السبكي. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢) " إحكام الفصول " في أحكام الأصول. الإمام أبو الوليد الباجي. تحقيق عبد الله محمد الجبوري. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

٣) " الإحكام " في أصول الأحكام. الإمام أبو محمد بن حزم الأندلسي. الناشر زكريا علي يوسف في القاهرة.

٤) " الإحكام " في أصول الأحكام. أبو الحسن الآمدي. مؤسسة الحلبي وشركاه.

٥) " إرشاد الفحول ". الإمام الشوكاني. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده.

٦) " أساس القياس " الإمام أبو حامد الغزالي. تحقيق فهد بن محمد السدحان. مكتبة العبيكان. الرياض ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٧) " الأشباه والنظائر " الإمام السيوطي. شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٣٧٨هـ.

٨) " الأشباه والنظائر " ابن نجيم الحنفي. مؤسسة الحلبي وشركاه ١٣٨٧هـ.

٩) " أصول السرخسي " الإمام السرخسي. تحقيق أبي الوفا الأفغاني. دار المعرفة ١٣٩٣هـ.

١٠) " أصول الفقه ". محمد أبو النور. دار الطباعة المحمدية، الأزهر. القاهرة.

١١) " أصول الفقه ". محمد الخضري. الطبعة السادسة. المكتبة التجارية الكبرى بمصر ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

١٢) " أصول الفقه " الشيخ محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي، القاهرة.

١٣) " أصول الفقه الإسلامي " شاكر الحنبلي. الطبعة الأولى، مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م.

١٤) " أصول الفقه " محمد رضا المظفر. دار النعمان. النجف. الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١٥) " أعلام الموقعين عن رب العالمين " الإمام ابن القيم. دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م.

١٦) " أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام " محمد العروسي عبد القادر. دار المجتمع. جدة ١٤٠٤هـ.

١٧) " البرهان " في أصول الفقه. الإمام أبو المعالي الجويني. تحقيق عبد العظيم الديب. قطر.

١٨) " تقريب الوصول إلى علم الأصول " ابن جزي. طبع ببغداد ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٩) " تعليل الأحكام " محمد مصطفى شلبي. دار النهضة العربية ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢٠) " التمهيد " في تخريج الفروع على الأصول. جمال الدين الأسنوي. تحقيق محمد حسن هيتو. مؤسسة الرسالة ١٤٠٠هـ.

٢١) " جامع بيان العلم وفضله " الإمام ابن عبد البر. المكتبة السلفية في المدينة المنورة. الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ.

٢٢) حاشية سعد الدين التفتازاني وحاشية الشريف الجرجاني على شرح القاضي عضد الدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب. مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣هـ.

٢٣) " الرسالة " للإمام الشافعي. تحقيق محمد سيد كيلاني. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ.

٢٤) " رفع الملام عن الأئمة الأعلام " الإمام تقي الدين بن تيمية. المكتب الإسلامي. الطبعة الثالثة ١٣٩٠هـ.

٢٥) " روضة الناظر وجنة المناظر " ابن قدامة المقدسي.

٢٦) " شرح تنقيح الفصول " الإمام القرافي. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. مكتبة الكليات الزهرية. دار الفكر ١٣٩٣هـ.

٢٧) " شرح المنار في الأصول " ابن الملك. طبعة استانبول ١٩٦٥م.

٢٨) " شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل " الإمام أبو حامد الغزالي. تحقيق حمد الكبيسي. نشر وزارة الأوقاف العراقية ١٣٩٠هـ.

٢٩) " صفوة اللألي من مستصفى الإمام الغزالي " عبد الكريم المدرس. مطبعة العاني. بغداد.

٣٠) " ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية " محمد سعيد رمضان البوطي. مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ.

٣١) " قواعد الأحكام في مصالح الأنام " الإمام عز الدين بن عبد السلام. مكتبة الكليات الأزهرية. ١٣٨٨هـ.

٣٢) " القواعد في الفقه الإسلامي " الحافظ ابن رجب الحنبلي. مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩١هـ.

٣٣) " كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي " الإمام علاء الدين البخاري. دار الكتاب العربي ١٣٩٤هـ.

٣٤) " مباحث العلة في القياس عند الأصوليين ". عبد الحكيم السعدي. دار البشائر الإسلامية، بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٣٥) " مختصر من قواعد العلائي وكلام الأسنوي " ابن خطيب الدهشة. تحقيق الشيخ مصطفى البنجويني. مطبعة الجمهور في الموصل ١٩٨٤م.

٣٦) " مختصر المنتهى " أنظر حاشية سعد الدين التفتازاني.

٣٧) " المسودة " في أصول الفقه. تتابع عليها أبو البركات ابن تيمية وعبد الحليم بن تيمية وتقي الدين بن تيمية. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مطبعة المدني بالقاهرة ١٣٨٤هـ.

٣٨) " مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ". عبد الوهاب خلاف. جامعة الدول العربية. معهد الدراسات العربية العالية ١٩٥٤-١٩٥٥م.

٣٩) " المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ". الإمام بدر الدين الزركشي. تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي. دار الأرقم ١٤٠٤هـ.
٤٠) " مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ". أبو عبد الله التلمساني. دار الكتب العلمية. بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٤١) " مناهج العقول شرح منهاج الوصول " . الإمام البدخشي، ومعه " نهاية السول بشرح منهاج الوصول " للإمام الأسنوي. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر ١٣٨٩هـ.
٤٢) " منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل " لابن الحاجب. دار الكتب العلمية. بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٤٣) " المنهج الفريد " في الاجتهاد والتقليد. وميض بن رمزي العمري. دار النفائس. عمان. الأردن. ١٤١٩هـ. الطبعة الأولى.
٤٤) " الموافقات ". الإمام أبو إسحاق الشاطبي. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة محمد علي صبيح وأولاده.
٤٥) " نبراس العقول " في تحقيق القياس عند علماء الأصول. الشيخ عيسى منون. إدارة الطباعة المنيرية. مطبعة التضامن الأخوي ١٣٤٥هـ.
٤٦) " نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها " . جميل محمد بن مبارك. دار الوفاء بالمنصورة (مصر) ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٤٧) " نهاية السول " انظر مناهج العقول.
٤٨) " هداية العقول إلى غاية السؤل في علم الأصول ". الإمام الحسين ابن المنصور بالله القاسم بن محمد، مع الحواشي. طبع بمطبعة وزارة المعارف المتوكلية بصنعاء ١٣٥٩هـ.
٤٩) " هداية العقول لشرح كفاية الأصول ". السيد محمد علي الموسوي الحمامي. النجف.

٥٠) " الواضح " في أصول الفقه. محمد سليمان الأشقر. الطبعة الخامسة. دار النفائس. عمان. الأردن ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٥١) " الوجيز " في أصول الفقه. عبد الكريم زيدان. مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد. الطبعة الثالثة ١٣٨٧هـ.

الفقه

١) " الاختيار لتعليل المختار " عبد الله بن محمود الموصلي. مكتبة الجامعة الأزهرية. القاهرة. الطبعة الثانية ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.
٢) " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " ابن رشد. مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٧١هـ.
٣) " تحفة الفقهاء " السمرقندي. دار الفكر بدمشق. ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
٤) " التشريع الجنائي الإسلامي ". الشهيد عبد القادر عودة.
٥) " فتح القدير " ابن الهمام الحنفي مع تكملته " نتائج الأفكار " للقاضي زادة. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٨٩هـ.
٦) " فقه السنة " السيد سابق.
٧) " فقه الإيمان " وميض بن رمزي العمري. مطبعة الزهراء في الموصل ١٤٠٨هـ.
٨) " المحلى " الإمام أبو محمد بن حزم. المكتب التجاري للطباعة والنشر.
٩) " معجم فقه ابن حزم الظاهري " لجنة موسوعة الفقه الإسلامي بدمشق. دار الفكر.
١٠) " المغني " لابن قدامة، ومعه " الشرح الكبير ". دار الفكر. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١١) " نتائج الأفكار " أو تكملة فتح القدير : أنظر " فتح القدير ".
١٢) " الورع " شمس الدين الأبياري. تحقيق فاروق حمادة. دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

اللغة والمعاجم

١) " أساس البلاغة " الإمام الزمخشري. دار صادر ١٣٩٩هـ.
٢) " الفائق " في غريب الحديث. الإمام الزمخشري. حققه علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعرفة.
٣) " القاموس المحيط " مجد الدين الفيروزآبادي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٣٧١هـ.
٤) " الكليات " أبو البقاء الكفوي (وهو معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) المجلد الأول منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق ١٩٧٤م.
٥) " المحكم والمحيط الأعظم " ابن سيده. تحقيق مراد كامل. شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ١٣٩٢هـ.
٦) " معجم مقاييس اللغة " ابن فارس. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دار الفكر ١٣٩٩هـ.
٧) " المفردات " في غريب القرآن. للراغب الأصفهاني. تحقيق محمد سيد كيلاني. دار المعرفة.

النحو والبلاغة

١) " البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن " ابن الزملكاني. تحقيق خديجة الحديثي واحمد مطلوب. نشر وزارة الأوقاف العراقية ١٣٩٤هـ.
٢) " الجنى الداني في حروف المعاني " ابن قاسم المرادي. تحقيق طه محسن. ساعدت جامعة بغداد على نشره ١٣٩٦هـ.
٣) " شرح المفصل " ابن يعيش. عالم الكتب.
٤) " المحيط " في أصوات العربية ونحوها وصرفها. محمد الأنطاكي. دار الشرق العربي. الطبعة الثالثة.

٥) " معاني النحو " فاضل صالح السامرائي. دار الحكمة للطبع. الموصل ١٩٩٠م.
٦) " المقتصد في شرح الإيضاح " عبد القاهر الجرجاني. تحقيق كاظم بحر المرجان. نشر وزارة الثقافة والإعلام العراقية ١٩٨٢م.

العقائد وأصول الدين

١) " الاعتصام " الإمام أبو إسحاق الشاطبي.
٢) " الإيمان " تقي الدين بن تيمية. خرّج أحاديثه الألباني.
٣) " الإيمان " تقي الدين بن تيمية. مع تعليق محمد خليل هراس. دار الطباعة المحمدية بالأزهر.
٤) " السنة " عبد الله بن الإمام احمد بن حنبل. تحقيق محمد بن سعيد بن سالم القحطاني. دار ابن القيم. الدمام ١٤٠٦هـ.
٥) " شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل " الإمام ابن القيم. دار الفكر ١٣٩٨هـ.
٦) " عقائد السلف ". مجموعة للأئمة احمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي. جمعها وحققها علي سامي النشار وعمار جمعة الطالبي. منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧١م.
٧) " مجموعة الرسائل الكبرى " الإمام تقي الدين بن تيمية. مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر ١٣٨٥هـ.

التاريخ

١) " أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ " إبراهيم علي شعوط.
٢) " البداية والنهاية " الحافظ ابن كثير. دار الكتب العلمية. الطبعة الخامسة المحققة ١٤٠٩هـ.

٣) " العواصم من القواصم " أبو بكر بن العربي. المكتبة السلفية. الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ.

الدعوة والتصوف وموضوعات متفرقة

١) " إحياء علوم الدين " الإمام أبو حامد الغزالي. المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

٢) " الفوائد " الإمام ابن القيم.

٣) " في موكب الدعوة " للشيخ محمد الغزالي. الطبعة الرابعة. ١٩٦٥م. دار الكتب الحديثة. القاهرة.

٤) " الورع " الإمام شمس الدين الابياري. تحقيق فاروق حمادة. دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

الفهرس

كتب للمؤلف:

١- ثمار التنقيح على فقه الإيمان (وهو النسخة المنقحة من: فقه الإيمان).

٢- المنطلق في فقه العمل (أخلاق وأحكام البناء والتفوق).

٣- نخبة المسار في فقه القيادة والإدارة.

٤- وِجْهَة اللواء في فقه الأمن والدفاع.

٥- أهل البيت بين الخلافة والملك (نسخة منقحة ومزيدة).

٦- تمكين الباحث من الحكم بالنص في الحوادث.

٧- المنهج الفريد في الإجتهاد والتقليد.

٨- الخليفة الراشد الأول.

٩- الإمامة والتقريب بين السنة والإمامية.

١٠- نهضة الحسين في الفقه والتأريخ (وهو مستل من كتاب: أهل البيت).

١١- الطب في القرآن الكريم (بالإشتراك مع د. محمد جميل الحبال).



الدكتور وميض العمري



ISBN: 978-9922-679-12-9
9 789922 679129

مكتب التفسير
للطبع و النشر
أربيل - الشارع الثلاثيني قرب المنارة المظفرية



/TafseerOffice
+964 750 818 08 65
www.al-tafseer.com
tafseeroffice@yahoo.com